





Ist der Ahnenkultus die vorjahwistische Religion Israels gewesen?

Erster Teil.

Dissertation

zur

Erlangung des Grades eines Licentiaten der Theologie,

welche nebst den angehängten Thesen

mit Genehmigung der Hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Universität Halle-Wittenberg

am Sonnabend, den 5. August 1899, vormittags 11 Uhr

im Auditorium No. 9 der Universität

öffentlich verteidigen wird

Carl Grüneisen,

Predigtamtskandidat aus Halle a. S.

Opponenten:

Herr Domkandidat August Pott aus Berlin,

Herr cand. theol. Paul Fiebig aus Halle a. S.

Halle a. S.

Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses

1899.

Einleitung.

Wenn die neuere evangelische Theologie in dem Bestreben, ihren Charakter als Wissenschaft zu wahren, auf allen ihren Gebieten in einen Prozeſs der Verweltlichung eingetreten ist, so ist es die alttestamentliche Disziplin, die auf diesem Wege am weitesten vorgeschritten ist. Die Erforschung der alttestamentlichen Religion, deren Ergebnisse in der sog. „Theologie des Alten Testaments“ zusammengefaſst werden, wird immer mehr als „Religionsgeschichte“ behandelt, d. h. die Arbeitsmethode der allgemein religionsgeschichtlichen Forschung wird auch auf die israelitische und jüdische Religion angewendet. Damit ist die Religionsgeschichte des Alten Testaments aus einer rein theologischen Disziplin zugleich ein Arbeitsgebiet der allgemeinen Religionsgeschichte geworden — mögen auch die einen diesen Übergang im Prinzip nicht mitmachen, die anderen es beklagen, daſs er nicht gründlicher vollzogen worden sei. Diese Hereinziehung der „alttestamentlichen Theologie“ in den Kreis der allgemeinen Religionswissenschaft bedeutet einen erheblichen Gewinn für letztere. Hat sie doch kaum ein Arbeitsgebiet aufzuweisen, das schon so nach allen Seiten durchforscht wäre und immer von neuem untersucht würde, wie das Alte Testament. Und vergleicht man etwa die Anschauungen über die israelitische Religion, mit denen Julius Lippert und Herbert Spencer arbeiten, mit entsprechenden Darstellungen in neueren religionswissenschaftlichen Werken, so tritt es klar vor Augen, wie die Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft die Religionsgeschichte bereichert haben. Aber vor allem hat doch die alttestamentliche Theologie selbst durch die Veränderung in ihrem Betriebe reiche Förderung erfahren, wie

jeder anerkennen muss, der ohne Voreingenommenheit die Geschichte dieser Disziplin in den letzten Jahrzehnten überdenkt. Daneben kann es erst in zweiter Linie in Betracht kommen, wenn natürlich auch einmal einseitig übertreibende Theorieen der noch so jungen Religionswissenschaft nach der herrschenden vergleichenden Methode auf die alttestamentliche Religion angewendet werden und dort gelegentlich einige Verwirrung anrichten. Denn nachdem der Reiz der Neuheit nachgelassen hat, pflegt eine Periode der Besinnung einzutreten, in der man sich bestrebt, die neuen Gedanken auf ihren richtigen Wert und ihre wahre Bedeutung zurückzuführen, und so wird vermittelst einiger Schwankungen die Ruhe des Gleichgewichts wieder hergestellt, doch nicht ohne daſs man sich doch meistens einer gröſseren oder geringeren Bereicherung seiner Erkenntnisse erfreuen darf.

So wird die alttestamentliche Wissenschaft auch für die Fülle von Anregungen dankbar sein dürfen, die für sie von der Theorie ausgehen, nach der dem Aufkommen des Jahwismus als Religion der israelitischen Stämme eine Periode vorausgegangen sei, in der diese die Toten im allgemeinen und speziell die verstorbenen Ahnen als Gottheiten verehrt hätten, und daſs diese Religion des Animismus oder Ahnenkults als die ursprüngliche Religion des Volkes Israel anzusehen sei, die erst nach langem Kampfe der durch Mose eingeführten Jahwereligion wich. Diese Ansicht, die man fast als die heute herrschende bezeichnen muſs, ist nicht aus dem Studium des Alten Testaments heraus erwachsen.[1] Sie entstammt vielmehr einer allgemein religionswissenschaftlichen Theorie, die die Entstehung der Religion in der Menschheit überhaupt aus dem Glauben an Geister bezw. aus dem Kultus der Verstorbenen herleitet. Einer der ersten und hauptsächlichsten Vertreter dieser Theorie, der deutsche Kulturhistoriker Julius Lippert, ist es gewesen, der sie zuerst auf die israelitische Religion angewendet und aus dem Alten Testament zu begründen versucht hat.[2]

---

1) Da ihre Vertreter dies aber auch gar nicht behaupten, so ist es nicht zulässig, ihnen gewissermaſsen einen Vorwurf daraus zu machen.

2) Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

Während Lippert aber von unkritischen Voraussetzungen aus wenig haltbare Resultate zu Tage gefördert hatte, unternahm es als erster Theologe, der sich mit der Frage beschäftigte, H. Oort, den Grundgedanken Lipperts für die alttestamentliche Forschung fruchtbar zu machen, indem er ihn mit den modernen Anschauungen über das Alte Testament in Einklang brachte.[1] Dann hat Bernh. Stade, als er dieselbe Anschauung seiner Schilderung der altisraelitischen Religion im ersten Bande der Geschichte des Volkes Israel zu Grunde legte, es unter stetiger Auseinandersetzung mit der allgemeinen Religionswissenschaft und unter Berufung auf ihre Ergebnisse gethan. Erst Friedrich Schwally[2] hat es unternommen, eine exegetische Begründung für die Hypothese rein vom Boden des Alten Testaments aus zu liefern. Indessen auch er greift gelegentlich auf ethnologische Parallelen zurück und weifs sich überdies von den Forschungen eines B. Stade und H. Oort durchaus abhängig. Thatsächlich ist die ganze Anschauung und die Begriffe, mit denen sie operiert, für den unverständlich, der nicht von der Kenntnis der allgemeinen religionswissenschaftlichen Theorie aus an sie herantritt. Versuchen wir, uns diese begreiflich zu machen.[3]

Sie ist in erster Linie zu würdigen als eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion in der Menschheit. Ein solches Problem existierte nicht unter der Herrschaft der alten dogmatischen Überlieferung. Denn indem sie im Anschlufs an Genesis I, aber nicht dem Sinne der Erzählung gemäfs, eine voll-

---

1) H. Oort, De doodenvereering bij de Israëlieten in ThT XV, 350 ff.

2) F. Schwally, Das Leben nach dem Tode etc. Giefsen 1892.

3) S. hierzu O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Aufl. Berl. 1896, 1. Kapitel: Anfänge der Religion, p. 3—33. C. P. Tiele-Gehrich, Geschichte der Religion im Altertum I, p. 5 ff. Gotha 1896. Derselbe, Einleitung in die Religionswissenchaft I Morphologie, bes. p. 52 ff. Gotha 1899. Otto Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I, p. 3 ff., bes. S. 196—278. Leipz. 1887. L. W. E. Rauwenhoff, Het ontstaan van den godsdienst, ThT XIX, 1885. p. 257—320. Chantépie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I[1], p. 21 ff. 1887.

kommene göttliche Offenbarung an den Anfang der Menschheitsgeschichte setzte, hat sie die heidnischen Religionen einfach als einen Abfall von der ursprünglichen Stufe reiner Gotteserkenntnis beurteilt. Von dieser Voraussetzung aus suchte und fand man Spuren der reinen Urreligion der Protoplasten bald hier bald dort in Mythologie, Glaube und Kultus heidnischer Völker. Mit dieser Anschauung hat der Rationalismus aufgeräumt, ohne jedoch eine besser begründete an ihre Stelle setzen zu können. Erst seit dem Erwachen des geschichtlichen Sinnes in unserem Jahrhundert vermochte man sich in wirklich wissenschaftlicher Weise mit dem Problem der Entstehung der Religion zu beschäftigen, indem auch die religiösen Erscheinungen in der Menschheit unter dem Gesichtspunkt des in der Geschichte waltenden Gesetzes der Entwicklung betrachtet wurden. Der grofse Aufschwung jedoch, den die moderne Religionswissenschaft genommen hat, rührt eigentlich nicht von den Begründern der spekulativen Religionsphilosophie her. Vielmehr ist die Verbindung mit einer ursprünglich ganz anders gearteten Wissenschaft für sie epochemachend geworden. Im Lauf der letzten hundertundfünfzig Jahre, vor allem seit der gewaltigen Ausbreitung der Mission, der Forschungsreisen und des Handels waren neben den Völkern der Antike eine Menge ganz anders gearteter Völker und Rassen in den Gesichtskreis der europäischen Kulturwelt getreten: die geschichtslosen und die uncivilisierten Völker der aufsereuropäischen Weltteile. Sie mufsten natürlich mit in den Kreis der religionswissenschaftlichen Untersuchungen gezogen, zugleich damit aber auch der Anthropologie ein gewichtiges Wort in solchen Fragen eingeräumt werden. Dieser Umstand musste von tiefgreifender Bedeutung werden. Denn die Anthropologie, als ein Zweig der Naturwissenschaft unter der Herrschaft der Darwinschen Entwicklungstheorie stehend, konnte auch die Geschichte der Religion als eines Wesensbestandteils des empirischen Menschen nicht anders denn als nach fest bestimmten Naturgesetzen von den niedersten Entwicklungsstufen zu den höheren fortschreitend vorstellen. Damit war endgiltig das Schicksal der Annahme einer Uroffenbarung besiegelt, wie überhaupt jeder Theorie, die einen reineren Gottesbegriff an den Anfang der Religionsentwicklung stellte und die empirischen Religionen

als Produkte einer Entartung ansah.[1] Denn jede Theorie dieser Art steht und fällt mit der Annahme der Universalität der Religion. Diese aber war ernstlich in Frage gestellt, wenn versichert wurde, dafs viele uncivilisierte Völker weder Begriffe noch Worte für „Gott“, „Seele“, „Sünde“, „Gericht“, „ewiges Leben“ hätten, dafs sich überhaupt keine Spuren von Religion bei ihnen entdecken liefsen.[2] Gab es sonach religionslose Völker, so gehörte die Religion nicht mit zum ursprünglichen Wesen des Menschen, es mufste vielmehr eine bestimmte Stufe in der Entwicklung der Menschheit sein, auf der die Religion ihren Anfang nahm. Die Frage nach dem Ursprung der Religion wurde also umgesetzt in die andere nach ihren Anfängen in der Geschichte der Menschheit.

Man setzte mit der Forschung natürlich an dem Punkte der empirischen Menschheit ein, wo man glaubte, dem Urzustande, in dem die Keime auch der religiösen Vorstellungen der Menschen liegen mussten, am nächsten kommen zu können. Und nun war es wiederum die Anthropologie, die von der Voraussetzung einer stetigen Aufwärtsentwicklung der Menschheit aus die Annahme an die Hand gab, je niedriger die Kulturstufe eines Volkes sei, je tiefer es in geistiger, moralischer und religiöser Beziehung stehe, desto näher stehe es dem vorauszusetzenden Urzustande der Menschheit. So wandte man sich denn vor allem an die uncivilisierten Völker der fremden Weltteile und Inseln, um von ihren Zuständen und Einrichtungen über die Entstehung der Religion in der Menschheit Aufschlufs zu erhalten. Wirklich haben die verschiedensten Rassen und Volksstämme sich nacheinander in die Ehre teilen müssen, Repräsentanten der Urmenschheit unter uns zu sein. Freilich, je genauer die Forschung seitdem geworden ist, desto mehr mufste man einsehen, dafs selbst die verkommensten Menschenrassen, die heutzutage die Sonne bescheint, sich schon über den Standpunkt erheben, auf dem man sich den Urmenschen denken könnte; andererseits sah man auch, dass der Zustand dieser niederen Rassen mindestens ebensoviel Zeichen von Verfall als

---

1) Eine solche Theorie vertrat früher Pfleiderer, JprTh 1875.

2) Dies findet man vor allem ausgeführt bei Sir J. Lubbock, The Origin of civilization. London 1874.

von Fortschritt zeigt. Immerhin aber blieb die Überzeugung bestehen, dafs wir uns die Anfänge der Religion wenigstens ähnlich den religiösen Vorstellungen der „wilden“ Völker zu denken haben. Die zweite, wichtigere Erkenntnis aber war die, dafs auch die niedrigst stehenden unter den heute lebenden Völkern Vorstellungen hatten und Einrichtungen besafsen, denen bei näherer Prüfung ein religiöser Charakter zugesprochen werden mufste. Völlig religionslose Völker, so sah man jetzt, gab es nicht, gab es wenigstens nicht mehr; und wo einmal doch ein Reisender mit Behagen im Gegensatz gegen die überlieferte kirchliche Anschauung ein Volk, das er getroffen, als völlig religionslos bezeichnete, da hatte er wohl den religiösen Charakter der Bräuche, die er gesehen und geschildert hatte, nicht erkannt.[1]

Das Eigentümliche war aber nun das, dafs in diesen primitiven religiösen Vorstellungen und Überzeugungen, Sitten und Gebräuchen die merkwürdigsten Übereinstimmungen zwischen ganz verschiedenartigen Menschenrassen zu Tage traten. Mochte man zu den Kaffern, den Papuas, den Eskimos oder den Neuseeländern gehen, überall fast die gleiche Vorstellung von der „Seele“ des Menschen, der man eine Fortdauer nach dem Tode zuschrieb; der gleiche Glaube an Geister, von denen die Naturdinge beseelt sind; der Glaube, dafs Tiere ganz gleichartige Seelen haben wie Menschen. Man sorgte überall in gleicher Weise für das Wohl der abgeschiedenen Seelen, man fürchtete die die ganze Natur erfüllenden Geister, man verehrte göttliche Wesen in Tieren, Steinen, Bäumen, Quellen, Gestirnen etc. Man glaubte an Zauberei und Wahrsagen, an das Besessensein von Menschen durch fremde Geistwesen, an Geisterbeschwörung und Geisterbannung und dergleichen mehr. Es war ausgeschlossen, dafs die Gemeinsamkeit in diesen Überzeugungen lediglich auf Übertragungen von dem einen Volke auf das andere, auf Entlehnung der einen Rasse von der anderen zurückgeführt werden konnte. Hier hatte man es

---

1) Hierüber vor allem handelt Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880. Seine Ausführungen behalten ihre Beweiskraft, auch wenn sich die von ihm aufgestellte Definition der Religion nicht bewährt. Gegen Gruppe p. 261 f.

mit Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens zu thun, die an verschiedenen Orten in gleicher Weise unabhängig voneinander entstanden waren. Um so begreiflicher ist es, dafs man allgemein zu der Überzeugung kam, in dem, was die verschiedenen Menschenrassen Gemeinsames an religiösen Vorstellungen besafsen, wirklich die Keime der Religion in der Menschheit sehen zu dürfen. Es war der englische Anthropologe Edw. B. Tylor, der als den Kern dieser mannigfaltigen Vorstellungen, die in dem Gedanken einer Beseelung der ganzen Welt gipfelten, den Glauben an die Seele des Menschen nachwies.[1] Daraufhin prägte er für diesen ganzen Komplex von Vorstellungen den zusammenfassenden Namen „Animismus", eine Bezeichnung, die seither allgemein angenommen worden ist. Dieser Animismus nun, der aus dem Seelenglauben erwachsene Geisterglaube, mufste als die ursprünglichste Form der Religion in der Menschheit angesehen werden. It seems best, simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings. (I, 383.)

Schon Tylor hatte darauf hingewiesen, dafs ähnliche Vorstellungen, wie man sie bei wilden Völkern angetroffen hatte, auch bei den höchsten Kulturnationen noch vorhanden seien; dafs sich Bräuche, wie man sie bei Wilden beobachtete, in gleicher Weise als Kultgebräuche in hochentwickelten Religionen fänden. Für den Griechen z. B. lebte in jedem Baum eine Dryade, in jedem Quell eine Nymphe; man brachte Flufsgöttern Gaben dar, die von den Opfern der rohen Naturvölker wenig verschieden waren. In rohen Holzklötzen und einfachen Steinen wurde die Gottheit versinnbildlicht, und man hielt diese Idole für ihre Wohnung, wie im Fetisch des Negers ein Geist haust, dessen Hilfe er sich in der Not bedient. Der Schlufs ergab sich leicht: In längst vergangenen Zeiten hatten die Vorfahren der Hellenen auch auf der Kulturstufe der Schwarzen Afrikas gestanden und ihre Religion unterschied sich

---

1) In dem grofsen Werke Primitive Culture, 2 Bde., London 1872; deutsch: Die Anfänge der Kultur, übers. von Sprengel u. Poske, Leipzig 1876. Ich citiere, wo nichts anderes bemerkt, nach der ersten englischen Ausgabe.

in nichts von der der heutigen Naturvölker. Die Anklänge daran bei den Griechen der historischen Zeit waren Reste, die sich aus jenen fernen Zeiten her erhalten haben; daher von Tylor survivals, „Überlebsel“, genannt. Dieser Gedanke Tylors ist für die Religionsforschung äufserst fruchtbar gewesen. Denn es zeigte sich bald, dafs man auf allen Gebieten der Religionsgeschichte, bei den antiken Religionen wie bei den Religionen moderner Völker, ja selbst im Volksglauben der christlichen Nationen Europas, Spuren des Animismus antrifft. Mit einemmale bekamen nun die bisher vernachlässigten Reste ganz primitiven Glaubens, Zauberei, Aberglaube und Spuk aller Art, als Rudimente vergangener Kulturperioden die gröfste Wichtigkeit. Lieferten sie doch den vollgiltigen Beweis, dafs man das Recht hatte, den Animismus als die allgemeine Urreligion der Menschheit anzusehen, aus der sich verschiedene Völker und Rassen erst allmählich zu einer höheren Stufe religiöser Erkenntnis hinaufgearbeitet hatten, während andere auf dem ursprünglichen Standpunkt stehen geblieben waren. Diese „animistische“ Theorie hielt siegreichen Einzug auf fast allen Gebieten der Religionsforschung; überall legte man Gewicht auf die Anzeichen eines geistigen Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Religionen der Erde, und suchte die Züge auf, in denen sich ihre Abstammung von der gemeinsamen Mutter verriet.

Tylors Forschungsergebnisse wurden aber noch überboten, indem Herbert Spencer[1] versuchte, in einem grofsartigen System das Entwicklungsgesetz der Religion als einer Seite in der natürlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, von den niedrigsten Stufen bis zu den höchsten, darzustellen. Nach ihm ist die Wurzel der Religion der Glaube an Seelen im Menschen, dann an das Weiterexistieren dieser Seelen als körperlicher Geister, endlich an ihre Fähigkeit, in fremde Körper einzudringen und sie zu ihrer Behausung zu machen. Die Religion fängt damit an, dafs diesen Seelen der Abgeschiedenen ein Kultus dargebracht wird; aus diesem Kultus sind alle Religionen der Welt entstanden. Denn die Verehrung von Tieren, Bäumen, Steinen, Naturgegenständen aller Art

---

1) H. Spencer, A system of synthetic philosophy VI: The principles of sociology vol. I, pt. I—III, 1876; vol. II, pt. IV, 1879; V, 1882, VI, 1885.

gilt ursprünglich dem in dem Gegenstande wohnend gedachten Totengeist. Nature worship is but an aberrant form of ghost worship, VI, 687. Aus Naturverehrung aber sind nachweislich die meisten grofsen polytheistischen Religionen hervorgegangen. Zeigt man nun noch, wie aus dem Polytheismus im Laufe der Entwicklung Monotheismus wird, so hat man eine Reihe von Entwicklungsstufen der Religion entdeckt, die sie, so ist die Meinung, gleich jeder anderen Naturerscheinung in gesetzmäfsiger Folge durchlaufen mufs. So suchte denn Spencer auch in allen Religionen den Ursprung aus der Verehrung der Toten bezw. Ahnen nachzuweisen. Die Stätte der uranfänglichen religiösen Verehrung mufste das Ahnengrab sein, an dem man der Seele des Dahingeschiedenen seinen Kult darbrachte; Spencer zeigte, dafs die Urform des Tempels das Grab sei und dafs der Altar sich aus dem Grabstein herausgebildet habe. Die Verehrung heiliger Tiere und der Totemismus bei den Indianern und bei anderen Völkern der Erde sei daraus entstanden, dafs die Verehrung eines einen Tiernamen tragenden menschlichen Individuums auf die Tiergattung übertragen sei, nach der er sich nannte. Selbst an den Göttern Griechenlands versuchte Spencer nachzuweisen, dafs sie ursprünglich Menschen, wahrscheinlich grofse Häuptlinge, gewesen seien, die nach ihrem Tode verehrt wurden, deren Verehrung aber allmählich auf den Naturgegenstand übertragen wurde, deren Namen sie trugen (*Ζεύς* = der Himmel), worauf sie dann grofse Götter wurden. Sogar das Grab des Zeus auf Kreta mufs zum Beweise dieses Neo-Euhemerismus dienen.

Auf deutschem Boden ist der schon genannte Julius Lippert der erste Vertreter dieser Theorie gewesen. Er wies in der griechischen, römischen, indogermanischen, endlich auch in der althebräischen Religion Spuren von Seelenkult nach und leitete daraus die Entstehung dieser Religionen ab. Andere sind diesen Männern gefolgt, und äufserst reiche Anregungen sind von ihnen ausgegangen. Immer neues Material stellte sich einer einheitlichen Auffassung der Religionsentwicklung in der Menschheit zur Verfügung. Die Stimmung, in der man sich befand, findet ihren Ausdruck darin, dafs C. P. Tiele auf den Titel der französischen Ausgabe seines Handbuchs der Religionsgeschichte statt histoire des religions schreiben liefs: histoire de la religion.

Dieselbe Anschauung über den Ursprung und die Gesetze der Religionsentwicklung, wie sie Tylor und Spencer vertreten, liegt nun auch B. Stades Ansicht über die Urreligion Israels zu Grunde. „Animismus“, sagt er G. V. J.[2] I, 406, „pflegt Hand in Hand zu gehen mit der Verehrung der Ahnengeister ... Ja es ist wahrscheinlich, dafs Ahnenkult die älteste Stufe des Geisterglaubens überhaupt ist, dafs die primitiven Vorstellungen vom Zustande des Menschen nach dem Tode den Geisterglauben überhaupt erzeugt haben.“ Wie nun andere in den Religionen des klassischen Altertums Spuren des Animismus und Ahnenkults aufgedeckt haben, so findet Stade bei Israel in den Nachrichten über Glaube und Sitte des Volkes in vorprophetischer Zeit die auffallendsten Züge der Übereinstimmung mit den Anschauungen und Kultgebräuchen solcher Völker, „welche den Kult der Toten haben“ —, Beweis genug, dafs auch Israel seine animistische Vergangenheit gehabt, dafs seine Sitten und Institutionen von dem religiösen Glauben an die Ahnengeister erzeugt worden sind. Das alte Israel hatte animistische Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode, es behandelte die Leichen mit derselben ausgesuchten Pietät wie die Naturvölker, es glaubte an übermenschliche Macht und Weisheit der Totengeister und brachte ihnen deshalb regelmäfsige Opfer dar, endlich verehrten die einzelnen Geschlechter und Stämme die Ahnengeister der Vorfahren, nach denen sie sich benannten und deren Kult ihre sozialen Gliederungen und Institutionen geschaffen hatte. Aber ein grofser Unterschied waltet doch ob.[1] Während nämlich bei anderen Völkern die natürliche Entwicklung auf der Stufe der Volks- und Staatenbildung vom Animismus zum Polytheismus führt, ist in Israel diese Entwicklung durch die Religionsstiftung Moses unterbrochen. Die Jahwereligion, die in Israel den Zusammenschlufs der Stämme zur Volkseinheit herbeigeführt hat, ist nicht aus der animistischen Religion erwachsen, hat sich vielmehr ausschliefsend gegen sie verhalten, indem sie keine Gottheit neben Jahwe duldete, und hat so die Ausbildung einer polytheistischen Religion, wie die anderen semitischen Völker sie gehabt haben, verhindert. Aber das ist nur nach langem Kampfe geschehen, zu

---

1) p. 438f.

dessen Zeugen in seinen letzten Stadien uns die alttestamentliche Überlieferung macht. In diesem Kampfe ist ein Teil der alten Religion, der Ahnendienst selbst, perhorresziert und durch das Verdikt der Unreinheit gebrandmarkt worden. Gegen die Vorstellungen von den Geistern selbst aber hat sich die Jahwereligion indifferent verhalten, ja viele ihrer Elemente sind mit der neuen Religion verschmolzen worden. So ist es, einem allgemeinen Gesetze der Religionsgeschichte zufolge, gekommen, dafs der Jahwismus selbst in den alten Überlieferungen so viele animistische Züge aufweist, die der Religion des Jahwe vom Sinai ursprünglich nicht angehört haben können. Es ist z. B. ein Rest des ursprünglich mit dem Animismus zusammenhängenden Fetischismus, wenn die Israeliten die Gegenwart Jahwes an die heilige Lade, bezw. an die in ihr befindlichen Steine gebunden glaubten; wenn Jahwe an bestimmten Orten in einem Felsen oder Baum oder einer Quelle verehrt wurde, oder Malsteine und heilige Pfähle an den Kultusstätten, später gar Gottesbilder, als seine Wohnung galten. Ebenso ist das Orakelwesen, die Verwendung von Fluch und Eid im Gerichtswesen, der Glaube an die Gottesmänner und ekstatischen Propheten ursprünglich in animistischen Religionen zu Hause. Dafs man das alles auch in Israel findet, beweist eben, dafs dem Jahwismus eine animistische Religionsperiode vorangegangen ist, deren Reste in den neuen Glauben mit aufgenommen worden sind. — In ähnlicher Weise fassen Oort und Schwally die Religionsgeschichte Israels auf.

Wir haben in den Ansichten dieser Gelehrten thatsächlich eine Übertragung der modern-anthropologischen Anschauung auf die Geschichte der Religion Israels. Gegenwärtig erfreut sich diese Anschauung nun der mehr oder minder rückhaltlosen Zustimmung der Mehrzahl der alttestamentlichen Religionsforscher[1], und ist auch schon als gesichertes Ergebnis der Forschung proklamiert worden. Freilich hat sich auch Widerspruch im ganzen wie im einzelnen erhoben[2], und es ist besonders zu bemerken, dafs, während vielfach Theologen auf den Animismus schwören, ein Lehr-

1) Nowack, Marti, Benzinger, Smend, Cornill u. a.

2) Dillmann, Schultz. Selbstverständlich die apologetisch gerichtete Theologie.

buch der Religionsgeschichte sich äufserst skeptisch dazu verhält.[1] Dennoch ist bisher erst einmal eine gründliche Erörterung des Für und Wider angesichts der Hypothese Stades angestellt worden: Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898. Soweit sich dieser Gelehrte mit einer Widerlegung der kühnen Hypothesen in Schwallys Buch beschäftigt[2], hat er alle Einwürfe, die dagegen zu machen sind und oft geradezu auf der Hand liegen, ausführlich erörtert. Eine wiederholte Bearbeitung des Gegenstandes wird in dieser Hinsicht wenig Neues bringen können. Wo Frey aber über den engen Rahmen dieser Aufgabe hinausgeht, scheint er mir nicht glücklich gewesen zu sein. Weder ist er der umfassenden Begründung gerecht geworden, die Stade selbst für seine Anschauung gegeben hat, — Familien- und Stammeskult kommen bei Frey sehr kurz weg, auf die Frage der Heroenverehrung ist er gar nicht eingegangen, — noch hat er meines Erachtens seine eigene Position gegenüber der gut verteidigten Stellung der Gegner auch nur notdürftig gesichert. Es ist überhaupt nicht der richtige Weg, wenn man jemand wissenschaftlich widerlegen will, sich von vornherein auf Voraussetzungen zu stellen, die denen des Gegners diametral entgegenstehen. Frey aber setzt gleich im Anfang seines Buches der Stadeschen Theorie über den Entwicklungsgang der primitiven religiösen Vorstellungen eine andere entgegen, auf Grund deren es ihm natürlich ein leichtes ist, Schwallys und Stades Ansichten für unzutreffend zu erklären. Er hat aber nicht einmal den Versuch gemacht, diese seine Theorie als richtig zu erweisen; sie steht ihm von vornherein fest. Da sienun keineswegs ohne weiteres einleuchtet, so fürchte ich, dafs Freys Darlegungen nur wenige werden überzeugen können. Frey geht nämlich von der Ansicht F. Max Müllers über den Ursprung der Religion aus und kehrt demgemäfs den oben angeführten Satz von H. Spencer um: nach ihm setzt jede Verehrung von Geistern die Naturverehrung voraus. Die Naturreligion hat zu ihrem Korrelat nur Seelenglauben, keinen Seelenkultus. Der Seelenglaube nun, oder die Vorstellung von einer im Menschen lebenden Seele, führt,

---

1) Chantépie de la Saussaye. 2. Aufl. (Valeton.)
2) Darauf ist die Schrift vornehmlich angelegt.

verbunden mit der Erfahrung des Todes, zunächst zur Anerkennung und Verehrung der (Natur-)Macht, die die Rückkehr der Seele in den Körper hindert. Die Furcht vor dieser Macht, vor dem Tode also, nicht vor dem Toten, ist es, die zu den Trauergebräuchen führt. Diese aus Furcht vor dem Toten herleiten, heifst bei sekundären Beweggründen stehen bleiben. Erst nach der Analogie der in der Natur wirksamen Mächte denkt sich der Mensch dann auch die Seelen der Verstorbenen mit höherer Kraft ausgerüstet, und erst dadurch kann Furcht vor der Seele entstehen. Ohne Grundlage eines Naturkultus ist also Seelenkultus unmöglich und er bildet sich erst dadurch, dafs Riten, die von Haus aus einen ganz anderen Sinn haben, zu kultischen Ehrerweisungen an den Toten umgedeutet werden.[1] — Es ist klar, dafs das Beweisverfahren in der eigentlichen Abhandlung sehr einfach sein mufs. Die Israeliten haben den Seelenglauben; daher ihre Bestattungsgebräuche. Ihre Trauergebräuche aber beziehen sich auf die Macht, die die Rückkehr der Seele in den Körper hindert; d. i. aber Jahwe, als der „Ursächer solches Geschickes". Wird aber die Gottheit, und noch dazu Jahwe, der keinen fremden Kult neben sich duldet, als Ursächer des Todesgeschickes verehrt, so versteht sich, dafs in Israel kein Seelenkult aufkommen konnte. Das Volk ist also mitten auf dem Wege der Entwicklung zum Seelenkult hin stehen geblieben. Auf die Sitten und Bräuche der historischen Zeit hat noch kein Seelenkult Einflufs gewonnen, sondern „ihre Form erklärt sich direkt aus einer vor Aufkommen des Seelenkultus ursprünglichen Form". — Man sieht, Frey stützt sich auf die Behauptung, dafs der Naturmensch den Tod nicht von Ohnmacht, Schlaf und dergleichen Erscheinungen zu unterscheiden vermöge und demgemäfs zunächst eine Wiederbelebung des Leichnams erwarte. Dafs diese nicht eintritt, führt den Wilden zu der Verehrung der Naturmacht, die die Rückkehr der Seele in den Körper verhindert. Zwar teilt Frey die Ansicht, dafs der primitive Mensch zunächst eine Wiederbelebung des Leichnams erwarte, mit Spencer.[2] Aber die Ansicht ist kaum halt-

1) Was Frey in Bezug hierauf leistet, erinnert an die gewagtesten und unmöglichsten Erklärungen F. Max Müllers.

2) Sociology I, 167ff.; vgl. auch Goblet d'Alviella, L'idée de Dieu etc. p. 84.

bar. Was Spencer für sie vorbringt, beweist nur den Glauben an einen fortdauernden Aufenthalt der abgeschiedenen Seele in der Nähe des Leichnams; und es dürfte schwer sein, den Nachweis zu führen, dafs es jemals Menschenrassen gegeben habe, die den Tod, eine der allernächstliegenden alltäglichen Erfahrungen des Lebens, nicht als solchen zu erkennen vermochten. Vor allem aber schweben die Folgerungen, die Frey aus jener Behauptung zieht, gänzlich in der Luft, da er nicht das Bedürfnis empfindet, sie zu beweisen. Dafs auch die Behauptung als unerwiesen und unerweislich gelten mufs, dafs die Trauergebräuche von Haus aus an Jahwe gerichtet seien, wird noch zu besprechen sein. — Kann ich also nicht glauben, dafs Frey den Zweck seiner Arbeit im vollen Umfange erreicht habe, so scheint es mir nicht überflüssig, die Stade-Schwallysche Hypothese über den Animismus als die Urreligion Israels einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Diese soll der Gegenstand der Arbeit sein, die ich auf den folgenden Blättern vorlege.

Ehe wir jedoch in die Untersuchung eintreten, bedarf es noch einer Verständigung darüber, in welcher bestimmteren Fassung das Problem hier zur Verhandlung kommen soll, welche Voraussetzungen zu machen sind und auf welche Punkte sich die Erörterung zu konzentrieren hat. Denn es kann sich uns nicht um die Frage handeln, ob im alten Israel animistische Vorstellungen geherrscht haben, wie wir sie bei den Naturvölkern in unseren Tagen und bei alten Kulturvölkern beobachten können. Das ist einfach eine unbestreitbare Thatsache. Es kommt uns vielmehr auf die Deutung dieser Thatsache an. Für Stade war der animistische Charakter althebräischer Vorstellungen, Sitten und Kultusformen ein sicherer Beweis, dafs Toten- und Ahnenkult dereinst Israels Religion gewesen war. Denn er ging von der Voraussetzung aus, dafs der primitive Seelenglaube mit dem daraus erwachsenen Seelenkult, Geisterglauben und Ahnenkult, wie er bei den uncivilisierten Völkern herrscht, die ursprünglichste Form und zugleich Quelle aller Religion in der Menschheit sei. Soweit sich nun diese Voraussetzung auf die oben geschilderte Theorie H. Spencers stützt, mufs sie sicher aufgegeben werden. Mochte Spencers Hypothese in der geschlossenen und einheitlichen Form, in der sie ihr Urheber durchführte, einst gewaltig imponieren, mag sie darum auch noch heute hier und da,

besonders in England, Anhänger zählen, so ist sie doch in ihrer Einseitigkeit erkannt und von den meisten als völlig unhaltbar aufgegeben.[1] Sie thut sicheren Erfahrungen der Psychologie und gewissen Thatsachen der Geschichte in gleicher Weise Gewalt an.[2] Aber auch in der bedeutend ermäfsigten Form, die ihr Tylor gegeben hat, mufs jene Voraussetzung Stades beanstandet werden, und zwar in doppelter Hinsicht. Definiert man nämlich den Begriff „Animismus“ so, wie ihn Tylor definiert hat und wie er ziemlich allgemein anerkannt wird, als den Glauben an das Dasein und Wirken von Seelen und Geistern im Menschen und in der Natur, so ist das noch keine Religion, wie Tylor wollte, also auch nicht ursprüngliche Form der Religion, sondern vielmehr, um abermals seinen Ausdruck zu gebrauchen, eine primitive Philosophie, das Resultat der Versuche des naiven Menschen, die Dinge um sich und in sich zu erklären. „Der Animismus ist nicht selbst eine Religion, sondern eine Art von primitiver Philosophie, welche das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht.“[3] Animistische Vorstellungen sind also das Kennzeichen nicht sowohl einer bestimmten Religion, als vielmehr einer bestimmten Entwicklungsstufe des gesamten Kulturstandes. Und wenn man die Religionen der kulturlosen Völker, in denen man die ältesten Formen der Religion zu erblicken hat, als animistisch bezeichnet, so ist die Meinung nur die, dafs sie, wie Tiele sich ausdrückt, „vom Animismus beherrscht werden, weil dieser die notwendige Denkweise des noch unkultivierten Menschen ist“.[4] Allerdings bildet sich auf der Grundlage des Animismus mit Hilfe der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auch der Kult der Geister der Abgeschiedenen, die Verehrung der Ahnen. Aber — und dies ist das zweite, was gegen Stades Schlufsfolge-

---

1) S. schon 1885 Rauwenhoff l. c. p. 266 n. 2.

2) Vgl. A. Réville, Hist. des religions I, 2 p. 235—237, Note, und RHR tome IV 1881 p. 1—21.

3) Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, 1896, p. 7. Derselbe, Einleitung etc. p. 61 ff. vgl. Pfleiderer, JprTh 1875 p. 108; Goblet d'Alviella l. c. p. 83; F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religions, London 1896 p. 206: ‚Animism ascribes *human*, not super-human powers to non-human beings and things'. Rauwenhoff l. c. ThT, XIX, p. 282 f.

4) Tiele, Einleitung p. 64.

rungen einzuwenden ist — dieser Geisterglaube ist nicht die Wurzel des Animismus und der darauf beruhende Totenkult keineswegs die einzige und älteste Form religiösen Glaubens auf animistischer Kulturstufe. Vielmehr setzt sich mehr und mehr die Erkenntnis durch, dafs der Glaube an die Beseelung von Naturobjekten mindestens ebenso ursprünglich ist wie der Seelenglaube und die Vorstellung von einem Zustande nach dem Tode. Ja, manche Gelehrte beurteilen den Glauben an frei herumschwebende körperlose Geister, die sich in beliebigen Menschen oder Gegenständen niederlassen können (von Tiele Spiritismus, von Réville Animismus genannt), schon als eine höhere Stufe geistiger Entwicklung, die mit dem Glauben an die Beseelung von sich bewegenden Naturgegenständen beginnen müsse. Mag man nun mit Réville dem „Animismus" in dem Sinne der Verehrung von körperlichen Geistern, worunter er auch den Ahnenkult rechnet, eine Periode des „Naturismus", der Naturverehrung vorausgehen lassen, mit dem der Animismus nachher in Konflikt kommt, oder mag man lieber beide Formen der animistischen Weltanschauung gleichzeitig setzen, ohne schroffe Gegensätze zu statuieren, soviel steht doch fest, dafs die Verehrung der Natur als eine selbständige Form der primitiven Religion neben dem Seelenkult anzuerkennen ist.[1] Darum ist das Vorkommen animistischer Vorstellungen allein noch kein Beweis für das Vorhandensein von Totenkult und Ahnenkult, wie Stade angenommen hatte. Darum werden uns auch die Spuren animistischer oder fetischistischer Vorstellungen im altisraelitischen Jahwismus selbst, der Glaube an das Wohnen der Gottheit in Naturgegenständen, an Offenbarungen durch Träume und Visionen, an Erfülltsein eines Menschen von der Gottheit, und was dergleichen mehr ist, auf den folgenden Blättern nicht beschäftigen. Seit wir wissen, dafs diese Vorstellungen keineswegs notwendig mit dem Totenkultus zusammenhängen, sondern Stücke einer naiven Weltanschauung sind, ist jeder Grund hingefallen, sie für unvereinbar mit dem Jahwismus zu halten. Wir müssen vielmehr sagen, dafs es schwer abzusehen ist, wie das alte Israel den Jahwismus anders als in den Formen seiner animistischen Weltanschauung hätte auffassen sollen.

---

1) C. P. Tiele, Réville, Siebeck, Chantépie de la Saussaye u. a.

Wenn nun aber auch der Animismus in diesem Sinne scharf von dem Toten- und Ahnenkultus zu unterscheiden ist, so ist er doch der Nährboden, auf dem diese primitiven Religionsformen erwachsen. Und da wir mit den Vertretern der Stadeschen Hypothese anerkennen, dafs die animistische Weltanschauung im alten Israel geherrscht hat, so stellt sich für uns die Frage, an der wir die Berechtigung jener Theorie prüfen, ganz naturgemäfs dahin, dafs wir untersuchen, ob auch die animistischen Religionsformen des Totenkultus und der Ahnenverehrung im alten Israel geherrscht haben, und weiter, ob die Theorie zu Recht besteht, dafs sie die dem Jahwismus vorangehende Urreligion Israels gebildet haben.

Dabei ist uns der Gang unserer Untersuchung in beträchtlichem Mafse durch die Beweisführung vorgezeichnet, mit der Stade und Schwally ihre Hypothese begründet haben. Soweit sie sich nicht auf den Nachweis animistischer Vorstellungen und Gebräuche beschränken, läfst sich ihre Argumentation dahin zusammenfassen, dafs sie zeigen wollen, dafs im vorjahwistischen Israel die Toten den Rang und die Verehrung von göttlichen Wesen genossen haben, und dafs die Jahwereligion ihnen erst nach langem Kampfe diese Würde genommen habe. In drei Gebieten finden sie die Beweise für diese ihre These:

1. Die hebräischen Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode sollen darthun, dafs man sich im ältesten Israel die Geister der Abgeschiedenen als Wesen von göttlicher Macht vorgestellt hat.

2. Die Gebräuche in der Trauer und bei der Bestattung der Toten, das Totenopfer und die Totenbeschwörung sollen ursprünglich einen Kultus der Toten als göttlicher Wesen bezwecken.

3. Gewisse Einrichtungen und Vorstellungen sollen darauf hinweisen, dafs im alten Israel in Haus, Geschlecht und Stamm die Eltern und Vorfahren der lebenden Geschlechter, also die Ahnen, als die eigentlichen Gottheiten ihrer Nachkommen verehrt worden sind.

Auf diese drei Punkte wird sich also auch unsere Untersuchung zu erstrecken haben. Deshalb werden wir in einem ersten Teil, und zwar in zwei Unterabschnitten, von den alttestamentlichen Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode

handeln, und uns dabei die Frage vorlegen, ob sie wirklich von einer einst vorhandenen göttlichen Schätzung der Toten Zeugnis ablegen. Nachdem wir damit gleichsam die Grundlage und Voraussetzung eines präsumptiven Ahnenkultus durchforscht haben, werden wir zu dem zweiten Punkt fortschreitend zu untersuchen haben, ob die im israelitischen Altertum nachgewiesenen, auf die Toten bezüglichen Gebräuche wirklich den ihnen beigelegten Sinn haben, mit anderen Worten ob die bei den verschiedenen Völkern der Erde gangbaren Formen des Totenkultus in derselben Weise auch in Israel geherrscht haben. Drittens endlich werden wir uns die Beweise dafür ansehen, dafs dieser Totenkultus speziell den Vorfahren der althebräischen Geschlechter und Familien dargebracht wurde und dafs diese Ahnen vor dem Auftreten des Jahwismus die Gottheiten des Volkes waren. Auf den ersten Teil, wie er oben näher bestimmt ist, lassen wir demgemäfs einen zweiten folgen, den wir überschreiben werden: Totenkultus. Dort werden in drei Abschnitten 1. die Trauergebräuche, 2. Gräberkult und Totenopfer, und 3. die Totenbeschwörung zu besprechen sein. Der dritte Teil erst wird den Ahnenkult im engeren Sinne zum Gegenstande haben. Man kann dort zweckmäfsig zwischen dem Ahnenkult in der Familie und dem Ahnenkult und der Heroenverehrung der Stämme unterscheiden.

Offenbar gehören bei dieser Einteilung der zweite und dritte Teil enger miteinander zusammen als mit dem ersten, der sich zu ihnen fast wie eine Einleitung verhält. Wird nun die Einteilung gemacht, wie oben angegeben ist, so scheint es, als würde dabei auseinander gerissen, was doch zusammen gehört, und ferner, als gelangte man erst im dritten Teil zum eigentlichen Thema der Arbeit. Obgleich ich diesem Einwande eine gewisse Berechtigung zuerkennen mufs, halte ich doch an der oben skizzierten Disposition fest. Erstlich aus einem praktischen Grunde, um kein zu grofses Mifsverhältnis zwischen den Teilen herbeizuführen. Ferner darum, weil eine Arbeit, die wesentlich in der kritischen Nachprüfung mehrerer Vorarbeiten besteht, auch im Gange der Untersuchung an sie gebunden ist. So ist es ihr denn auch natürlich, dafs sie gleichsam in konzentrischen Kreisen verläuft und die entscheidenden Fragen erst im letzten Teil zur Verhandlung kommen. Endlich aber besteht nach meiner Überzeugung eine nicht zu unterschätzende

Differenz zwischen dem Totenopferkultus, wenn ich ihn einmal kurz so bezeichnen darf, wie wir ihn im zweiten Teil besprechen werden, und der Religion der Ahnenverehrung, wie sie das Thema des dritten Teiles bilden wird. Jenen finden wir auch bei den niedrigst stehenden Naturvölkern in einer durchaus formlosen Gestalt mit anderen Kultusformen vermischt. Dieser aber, wie er z. B. in China und Japan zu Hause ist, im alten Hellas und Rom und in Indien geherrscht hat, ist eine fest organisierte Religion, die in bestimmt geregelten Formen verläuft und gehört also einer höheren Entwicklungsstufe an. Natürlich giebt es zwischen beiden Religionsformen unzählige Mittelstufen. Aber gerade in seiner völlig ausgebildeten Gestalt soll nach Stade und seinen Nachfolgern der Ahnenkult in Israel geherrscht haben, und auch nur so ist er als eine für sich allein bestehende Religion denkbar. Wie also der erste Teil die Voraussetzungen für den zweiten und dritten Teil behandelt, so ähnlich verhält sich der zweite zum dritten Teil. Ich hoffe, dafs diese prinzipielle Rechtfertigung durch die praktische Ausführung bestätigt werden möge.

Anmerkung. Aufser Oort, Stade, Schwally, Frey sind zwei französische Autoren zu nennen, die sich speziell mit dem Totenkult in Israel beschäftigt haben. Zunächst Ch. Piepenbring, La religion primitive des Hébreux, RHR. XIX, 1889, p. 171—202; vgl. La religion des Hébreux à l'époque des Juges, ebda. XXVII, 1893, p. 1 ff. und Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, ebda. XXIV, 1891, p. 1 ff., 133 ff. Der Verfasser schliefst sich an Stade an und beabsichtigt ein Referat über dessen Darstellung zu geben, thut es jedoch in durchaus selbständiger Weise. Aufser ihm ist zu nennen Léonce André, Le culte des morts chez les Hébreux, Nîmes, Impr. F. Chastanier, 1895. Diese Thèse verfährt rein darstellend und verzichtet auf eine eingehende Begründung und Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen. Das Corpus Inscriptionum Semiticarum ist verschiedentlich zum Vergleich herangezogen und die Arbeit ist nicht ohne selbständigen Wert. C. H. Toy, The preprophetic religion of Israel in The New World V, 1896, p. 123—142, streift das Problem nur gelegentlich. Arthur E. Whatham, The early religion of the Hebrews in The Bibliotheca Sacra 68, 1898, p. 629 ff. handelt von den Beziehungen der Religion Abrahams zu der ägyptischen, denkt also bei seinem Thema durchaus nicht an Animismus.

Erster Teil.

Die Vorstellungen von der Seele und vom Zustande nach dem Tode.

Erster Abschnitt.

Die anthropologischen Vorstellungen des alten Israel.

(Stade, GVI I, 415ff.; Schwally, Leben nach dem Tode, p. 5 ff.; Frey l. l. p. 18 ff.; André, p. 1 ff.; Oort, ThT XV, 353 f. — H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, Gotha 1878.)

Stade sagt p. 418 im angeführten Werke: „Die Vorstellungen der vorprophetischen Zeit von der Seele gehen nicht hinaus über das, was man bei Völkern mit animistischen Religionen zu finden pflegt." Ebenso Oort. Dieser Umstand ist für beide Gelehrte ein Beweis, daſs auch der jenen Religionen eigene Glaube an die göttliche Macht der Toten einst in Israel geherrscht hat. Wenn wir auch nach den Ausführungen der Einleitung die Stringenz dieses Arguments nicht ohne weiteres anerkennen können, so ist es doch nötig, die zu Grunde liegende Behauptung selbst zu prüfen und uns mit den entsprechenden Vorstellungen der Naturvölker bekannt zu machen. Wir können das aber nicht besser thun, als indem wir E. B. Tylor[1] folgen, der im 14. Kapitel seiner „Einleitung in das Studium der Anthropologie" die Ergebnisse der in seinem groſsen Werke niedergelegten Untersuchungen über den Seelenglauben der uncivilisierten Völker zusammengefaſst hat. Er leitet dort (p. 413) die Seelenvorstellung der uncivilisierten Völker aus den einfachsten Beobachtungen her, die der Naturmensch,

---

1) E. B. Tylor, Einl. in d. Stud. der Anthr. und Civilisation, deutsche autor. Ausgabe v. G. Siebert, Braunschweig 1883, Kap. XIV: „Die Geisterwelt."

gänzlich unkundig der allerersten Anfänge wissenschaftlichen Denkens, an sich selbst und seinen Nebenmenschen macht. „Ein Mensch“, sagt er, „der vor wenigen Minuten bei voller Thätigkeit aller seiner Sinne sich bewegte und redete, fällt in den bewegungs- und bewufstlosen Zustand eines tiefen Schlafes, um nach einiger Zeit mit erneuten Lebenskräften aus demselben zu erwachen. In anderen Fällen hört das Leben noch vollständiger auf, wenn z. B. einer in Scheintod oder Ohnmacht fällt, wobei der Schlag des Herzens und die Atembewegung unbemerkbar wird, der Körper bleich und unempfindlich daliegt und nicht erweckt werden kann. . . . Barbaren werden diesen Zustand in der Weise erklären, dafs sie sagen, die betreffende Person sei wirklich eine Zeit lang tot gewesen, aber die Seele sei wieder in den Körper zurückgekommen (p. 414) . . . Wenn der Schlafende aus dem Traume erwacht, so glaubt er, er sei wirklich an einem anderen Orte gewesen, oder es seien andere zu ihm gekommen. Da aber die Erfahrung lehrt, dafs der Körper nicht diese Wanderungen während des Schlafes ausführt, so erklärt sich die Sache am einfachsten durch die Annahme, dafs jedes Menschen „Ich“ oder Seele sein Trugbild oder Ebenbild sei, das während des Schlafes den Körper verlassen und in Träumen sehen und gesehen werden kann . . . Die Seele stirbt nicht mit dem Körper, sondern lebt weiter, nachdem sie denselben verlassen hat. Denn wenn auch ein Mensch gestorben und begraben ist, so fährt doch sein Scheinbild fort, den Hinterbliebenen in Träumen und Visionen zu erscheinen. Auch aus anderen Erscheinungen gewinnt der Wilde die Überzeugung, dafs die Menschen solche immateriellen Scheinbilder besitzen. Er sah die Spiegelbilder derselben in ruhigem Wasser oder die Schatten derselben, welche die Menschen begleiten, an einer Stelle verbleichen, um sofort an einer anderen Stelle wieder zum Vorschein zu kommen, oder zuweilen sah er für einen Augenblick den lebenden Atem als eine schwache Wolke, welche zwar für das Auge alsbald wieder verschwand, von deren Gegenwart man sich aber durch das Gefühl überzeugen konnte. Dies ist die Seelentheorie der Wilden und Barbaren, in welcher das Leben, der Geist, der Atem, der Schatten (p. 415), die Spiegelung, Träume und Visionen in einen gewissen Zusammenhang gebracht werden,

um das eine durch das andere in einer das Denkvermögen der Wilden befriedigenden Weise zu erklären." p. 426: „Ebenso werden Schwäche und Krankheiten dadurch verursacht, daſs die Seele oder ein Teil derselben den Körper für einige Zeit verläſst. In solchen Fällen besteht daher das gewöhnliche Heilverfahren darin, daſs man die entschwundene Seele zurückzubringen versucht."[1]

Man kann von der Frage absehen, ob diese Darstellung in allen Einzelheiten zutreffend ist. Jedenfalls liegt sie so, wie sie Tylor giebt, der Auffassung Stades zu Grunde und wird von der grossen Mehrzahl der neueren Religionshistoriker und Anthropologen gutgeheissen. Zwei Züge darf man vielleicht als die charakteristischen Merkmale dieser Seelentheorie bezeichnen, die noch heute bei einem groſsen Teile der Menschheit herrscht:

1. Das Belebende im menschlichen Körper ist ein schattenhaftes Etwas, das den Körper verlassen und auch wieder in ihn zurückkehren kann. Auf diese gleiche physiologische Ursache werden Ohnmacht, Krankheit, Traumerscheinungen, Ekstase und Tod zurückgeführt.

2. Dieses Etwas, die Seele, führt nach dem Tode eine selbständige Existenz fort.

Wesentlich dasselbe, wird nun behauptet, sei auch der Glaube der Israeliten gewesen; ein Glaube, der aus grauer Vorzeit stammen müsse und der von der Jahwereligion ganz unberührt geblieben sei. Es fragt sich, ob eine Prüfung der altisraelitischen Vorstellungen vom Menschen und von der Seele diese Behauptung bestätigen wird.

Natürlich darf man von den alttestamentlichen Schriften kein geschlossenes und durchdachtes System der Psychologie erwarten. Verteilen sie sich doch ihrer Entstehungszeit nach auf einen Zeitraum von fast tausend Jahren. Es kann nicht ausbleiben, daſs in so langer Zeit manche Vorstellungen sich wandeln. Ferner müssen wir das Material oft gelegentlichen Redewendungen und

---

1) Zu dieser Theorie vgl. auſserdem Tylor, Primitive Culture I, 387 ff.; H. Spencer, Syst. of Soc. I, 129 ff.; Sir John Lubbock, Origin of civilization, 144 f. Dagegen: F. Max Müller, Anthropologische Religion (Gifford-Lect. 1891), deutsch von Winternitz, Leipzig 1894, p. 185 ff., 215, 218 ff.

dem Sprachgebrauche einzelner Worte entnehmen, weil sich selten eine Stelle ausdrücklich mit der Frage beschäftigt. Dennoch zeigen uns die alttestamentlichen Schriften Grundzüge eines festen Sprachgebrauchs bezüglich der anthropologischen Begriffe, mit denen die einzelnen speziellen Aussagen übereinstimmen. Darin besitzen wir wenigstens die Grundlinien einer Vorstellung vom Menschen und von der Seele, die wir als den allgemeinen israelitischen Volksglauben ansehen können.

Wie schon die Sprache beweist, gehen diese Vorstellungen von dem sinnlichen Wesen des Menschen aus, wie es die tägliche Erfahrung zeigt.[1] Der Mensch, wie alle animalischen Lebewesen, besteht aus בָּשָׂר; das Wort bezeichnet nicht nur das Fleisch, sondern weit häufiger den ganzen Körper mit Haut und Knochen. In diesem basar aber ist, so lange der Mensch lebt, noch etwas davon Verschiedenes, das vom Augenblicke des Todes ab nicht mehr da ist. Für dieses Etwas hat der Hebräer drei Bezeichnungen: נֶפֶשׁ, רוּחַ und נְשָׁמָה. Alle drei Worte bedeuten im Grunde dasselbe: Hauch, Atem. Dieses als Hauch, Atem, Lebensodem bezeichnete Etwas ist nun für den Hebräer der Träger aller Funktionen des lebendigen Menschen, also dasselbe, was wir, freilich von anderen Grundanschauungen aus, Seele, Geist nennen, was dem Wilden das Doppel-Ich, das double oder other-self des Menschen ist. Ja, der Hebräer sieht in diesem Atem das Leben selbst.

Man sieht leicht, daſs diese Vorstellung auf der elementarsten Beobachtung des Lebens beruht. Der Atem ist es, der in der animalischen Welt das Lebende vom Toten unterscheidet, und das L e b e n s z e i c h e n wird für das Lebenselement s e l b s t genommen. Mag auch dieser Zusammenhang dem Bewuſstsein des Volkes später, wenigstens bei dem Worte נפשׁ, abhanden gekommen sein, die Sprache hat stets die Erinnerung daran bewahrt. קצר נפשׁ (Jdc. X, 16, XVI, 16; Nu. XXI, 4; Sach. XI, 8, von Menschen) und קצר רוח (von Jahwe Mi. II, 7; Ex. VI, 9; Hiob XXI, 4), d. h. wörtlich der Atem wird kurz, hastig, bekommt die Bedeutung

---

1) Vgl. F. M a x M ü l l e r, Anthrop. Rel., 185 ff. Doch fordert die Darstellung manchen Widerspruch heraus.

„ungeduldig sein“; umgekehrt ארך רוח (Joh. VII, 8) und האריך נפש (Hiob VI, 11) heiſst langmütig und geduldig sein.

Auch animistische Völker haben öfters die Bezeichnung „Hauch, Atem“ für ihr double. Hier haben die gleichen Beobachtungen wie bei den Hebräern zu dem gleichen sprachlichen Ausdruck geführt. „Der für die höheren Tiere während des Lebens so charakteristische Akt des Atmens ist wiederholt und ganz naturgemäſs mit dem Leben oder der Seele identifiziert worden.“[1] Das ist der Fall in westaustralischen Sprachen, bei den Eskimos, den Eingeborenen von Nicaragua, den Slaven, Indogermanen u. s. w.[2] Wiederum finden wir auch bei den Israeliten Redewendungen und Ausdrücke, die auf eine mit der animistischen sehr nahe verwandte Seelenvorstellung schliessen lassen. Man sagt, die nepheš bezw. die ru^{a}ḫ gehe aus dem Menschen heraus, wenn er stirbt (Gen. XXXV, 18; Ps. CXLVI, 4); so lange er lebt ist die nepheš oder ru^{a}ḫ oder nešama noch in ihm, 2. Sa. I, 9; Hiob XXVII, 3 etc. Andererseits heiſst es Jdc. XV, 19, als dem vor Durst verschmachtenden Simson Wasser gespendet wird, „da kehrte seine ru^{a}ḫ zurück und er lebte wieder auf.“ Von dem Ägypter, den Davids Leute verschmachtet auf dem Felde gefunden hatten, wird 1. Sa. XXX, 12 berichtet, „nachdem er gegessen hatte, kehrte seine ru^{a}ḫ zu ihm zurück.“ Die Königin von Saba wurde so überwältigt von dem Eindruck, den Salomos Königspracht auf sie machte, daſs „keine ru^{a}ḫ mehr in ihr war“ 1. Rg. X, 5 (= 2. Chr. IX, 4).[3] Die Amoriterkönige erschraken gewaltig, als sie hörten, was Jahwe im Ostjordanlande für die Israeliten gethan hatte, „und es war keine ru^{a}ḫ mehr in ihnen“ Jos. V, 1. Cant. V, 6 ist die Liebende bestürzt, als sie beim Öffnen der Thür den Geliebten nicht mehr findet, der noch soeben durchs Fenster mit ihr gesprochen hat. Da sagt sie: „meine nepheš ging hinaus, als er redete.“ Dan. X, 17 entschuldigt sich Daniel, vor Aufregung anläſslich der gehabten Offenbarung sei keine nešama mehr

1) Tylor, Pr. C. I, 390 der englischen, I, 425 der deutschen Ausgabe.

2) Tylor l. c.

3) Wir würden es treffend übersetzen können „sie geriet in Ekstase.“ Das griechische ἔκστασις bedeutet dasselbe wie der hebräische Ausdruck.

in ihm. — Dafs diese Vorstellungen den Hebräern ganz geläufig waren, zeigen auch Redensarten wie die: die nepheš bezw. ru^{a}ḫ zurückbringen, in dem Sinne von erquicken, erfrischen. השׁיב נפשׁ Ps. XXXV, 17, XIX, 8, XXIII, 3; Prov. XXV, 13; Ruth IV, 15; Thr. I, 11, 16, vgl. auch das denom. Niphal הנפשׁ 2. Sa. XVI, 14; Ex. XXIII, 12, was freilich eigentlich „sich verschnaufen" bedeutet. השׁיב רוח aber finden wir Hiob IX, 18.

Dennoch würde man sich täuschen, wenn man schliefsen wollte, dafs solchen Ausdrücken eine Seelenvorstellung wie die von Tylor beschriebene zu Grunde liegen müsse.[1] Dieser Schein kann nur entstehen, wenn man annimmt, dafs in der oben vorgenommenen Zusammenstellung die Worte ru^{a}ḫ, nešama und nepheš in ihrer Bedeutung einander gleich stünden und promiscue gebraucht werden könnten. Eine genauere Untersuchung des Sprachgebrauchs zwingt uns aber, einen nicht unbedeutenden Unterschied in der Vorstellung von ru^{a}ḫ und nepheš anzuerkennen.[2] Diesen richtig bestimmen heifst zugleich die Vorstellungen der Israeliten von der „Seele" kennen lernen.

Wir beginnen mit dem, was am klarsten zu Tage liegt. Es ist oben gesagt worden, dafs ru^{a}ḫ und nepheš die in dem basar des Menschen wirksame Lebenspotenz bezeichnen, und dafs sie dem Hebräer als Träger der Funktionen des menschlichen Organismus gelten. Aber hier waltet schon ein Unterschied ob, derart, dafs nepheš als Subjekt der animalischen Lebensäufserungen und der Affekte angesehen wird, während geistiges Leben, Intellekt und sittliche Eigenschaften der ru^{a}ḫ zugeschrieben werden. Dieser Unterschied indessen, so wichtig er für den Sprachgebrauch ist, ist doch offenbar sekundär und als eine Ableitung aus der ursprünglichen Bedeutung beider Worte zu beurteilen. Stade hat nun die Ansicht ausgesprochen (l. c. p. 418), man habe „mit ru^{a}ḫ ursprünglich die kräftigeren und stürmischeren Lebensäufserungen bezeichnet." Er erinnert daran, dafs ru^{a}ḫ z. B. häufig geradezu „Zorn" bedeute. Indessen dies ist nicht beweisend, weil sich ein

---

1) So Frey p. 23, im Einklang mit Stade p. 418.

2) nešama nähert sich im ganzen mehr der Bedeutung von ru^{a}ḫ. Es kann aber auch gleichbedeutend mit nepheš sein.

solcher Sprachgebrauch unmittelbar aus der Grundbedeutung von ru^{a}ḫ ableiten läßt. רוּחַ אַפַּיִם bedeutet eigentlich das Schnauben der Nasenflügel. Weil man daran nun den Affekt des Zornes erkennt, so entsteht der Sinn „Zorn“ für ru^{a}ḫ auch ohne den Zusatz אפים. Andererseits ist auch nepheš Trägerin stark leidenschaftlicher Affekte. Es bezeichnet geradezu hier und da eine heftige Gier, z. B. die der Tiere in der Brunstzeit Jer. II, 24, XIV, 6 und Heißhunger Jes. XXIX, 8, siehe übrigens die Lexika. Also ist die Behauptung Stades in ihrer Verallgemeinerung offenbar unrichtig. Auch erklärt sie nicht die oben zuerst erwähnte Verschiedenheit im Gebrauch von ru^{a}ḫ und nepheš. Der Kern des Unterschiedes zwischen beiden Worten muß also anderswo gesucht werden.

Das Phänomen des Todes, so sahen wir, hatte die Israeliten ihre Vorstellungen von dem Atem als dem den Körper belebenden Faktor bilden gelehrt. Wenn wir nun zwei Worte für diesen belebenden Hauch bei ihnen finden, so ist dies der Ort, wo wir einzusetzen haben, um über den ursprünglichen Sinn dieser Worte Aufschluß zu bekommen. Beim Eintritt des Todes steht die Atemthätigkeit still. Dementsprechend sagt der Hebräer von nepheš und ru^{a}ḫ, daß sie im Tode den Leib verlassen, Gen. XXXV, 18, Ps. CXLVI, 4. Das Leben entflieht mit dem letzten Hauch: daher „die nepheš aushauchen“, Jer. XV, 9; Hiob XI, 20; XXXI, 39. ru^{a}ḫ dagegen kommt in dieser Verbindung nicht vor, und hier zeigt sich nun auch gleich ein Unterschied: Während wir nämlich häufig der Vorstellung begegnen, daß der Tod des Leibes auch den Tod der nepheš bedeutet (die nepheš stirbt, Jdc. XVI, 30; 1. Rg. XIX, 4; Nu. XXIII, 10; Jon. IV, 8) finden wir nie die Wendung „die ru^{a}ḫ stirbt.“ Diese Differenz ist nicht zufällig, sondern sie kommt daher, daß der Hebräer mit den beiden Worten, auch wo sie sich gleicherweise auf das im Menschen pulsierende Leben beziehen, verschiedene Begriffe verbindet. Wir beobachten nämlich, daß nepheš mit den Suffixen der Personalpronomina häufig zur Umschreibung dieser Pronomina dient, so daß „meine, deine nepheš“ bedeutet „ich, du“, während ru^{a}ḫ nie in dieser Verwendung begegnet. Wir erkennen daraus, daß dem Worte nepheš der Begriff des Individuellen,

Persönlichen eignen mufs, der ru^{a}ḫ fehlt. Wenn wir weiter z. B. die Verbindung הכה פ׳ נ׳ finden, mit der Bedeutung „jemand totschlagen“ (Gen. XXXVII, 21; Dt. XIX, 6, XXVII, 25; Jer. XL, 14 f. und oft), בקש נ׳ jemand nach dem Leben trachten,[1] מלט נ׳ jemand das Leben retten,[2] so hat hier nepheš von der Grundbedeutung „Atem“ als Äufserung des Lebens aus dem Sinn „Leben“ selbst gewonnen, und zwar bedeutet es das Leben nach der animalischen Seite hin, das nackte Leben, wenn der Ausdruck erlaubt ist. ru^{a}ḫ kann nicht in diesem Sinne gebraucht werden. הכה פ׳ רוח könnte allenfalls heifsen „jemand um seinen Verstand bringen“, niemals aber „töten“. nepheš, können wir hieraus schliefsen, bezeichnet das in dem einzelnen Menschen pulsierende Leben als das nur ihm eignende, individuelle, persönliche. So kann es kommen, dafs nepheš geradezu die Bedeutung „Lebewesen“ annimmt, besonders in der Verbindung נפש חיה,[3] und dafs es endlich zur Umschreibung des Pronomen indefinitum gebraucht wird (τὶς, aliquis), so besonders in der Sprache der Gesetzsammlungen des Priesterkodex.[4] — ru^{a}ḫ dagegen kann in keiner der letztgenannten Bedeutungen für nepheš gebracht werden. Ihm fehlt eben vor allem dieser Begriff des Individuellen, Persönlichen, und das Wort bezeichnet vielmehr den Atem als das den Lebewesen gemeinsame Prinzip der Lebenskraft. Der hebräische Ausdruck dafür lautet vollständig רוח חיים, vgl. Gen. VI, 17, VII, 15, 22. Auf diese Wurzel sind im Grunde alle Nuancen in der Bedeutung von ru^{a}ḫ zurückzuführen. Daraus wird es auch verständlich, dafs sich die ursprüngliche Bedeutung „Hauch, Atem“ bei ru^{a}ḫ viel lebendiger im Bewufstsein der Sprache erhalten hat, als bei nepheš, wenn es z. B. Ps. CXXXV, 17

---

1) z. B. 1. Sa. XXII, 22, 23, XXV, 29; 2. Sa. IV, 8, XVI, 11; 1. Rg. XIX, 10; Jer. XI, 21 u. s. w.

2) 1. Sa. XIX, 11; 2. Sa. XIX, 6; 1. Rg. I, 12; Amos II, 14, 15; Ps. LXXXIX, 49.

3) Gen. I, 30 dagegen bedeutet נֶפֶשׁ חַיָּה „Lebensodem“.

4) Vergleichbar, wenn auch ganz anders verlaufend, sind die Wandlungen im Begriff des sanskr. âtman, s. H. Oldenberg, Religion des Veda, Berlin 1894, 524 f., bs. A. 1, und F. Max Müller, Anthrop. Rel. 196 f.

von den Götzen (-bildern) der Heiden heifst: es ist keine ru^{a}ḫ in ihrem Munde. Vergleiche Hab. II, 19; Ez. XXXVII, 8; Hiob XIX, 17. Ganz selten und nur in der späten Sprache kommt es vor, dafs der ru^{a}ḫ der Nebenbegriff des Persönlichen anhaftet: Hiob X, 12 deine Fürsorge bewahrt meine ru^{a}ḫ, oder XII, 10 in Gottes Hand steht die ru^{a}ḫ eines jeglichen Menschenleibes; Sach. XII, 1 der die ru^{a}ḫ im Innern des Menschen bildet, vgl. auch Nu. XXVII, 16 אלהי הרוחות לכל בשר. — Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Darstellung ist es schliefslich, wenn wir die Bedeutung von nepheš und ru^{a}ḫ in ihrem Gegensatze zu basar ins Auge fassen. Wenn basar neben nepheš steht, so bezeichnet es den Körper des Menschen im Gegensatz zu der ihn belebenden Seele, steht es dagegen neben ru^{a}ḫ, so sind beide Worte Stoffbezeichnungen, und basar bezeichnet die Fleischessubstanz im Gegensatz zu der immateriellen ru^{a}ḫ. מנפש ועד בשר ist formelhafter Ausdruck für die Totalität eines animalischen Individuums und übertragen für die jedes anderen Gegenstandes.[1] Wenn aber der Prophet von den Ägyptern sagt „ihre Rosse sind basar und nicht ru^{a}ḫ“ (Jes. XXXI, 3), so charakterisiert er sie nach dem Stoffe, aus dem sie bestehen. Also auch diese Gegenüberstellung zeigt, dafs nepheš mehr das individuelle Leben, ru^{a}ḫ die Lebenskraft als etwas Allgemeines ist.

Betrachten wir nun hiernach die oben angeführten scheinbar animistischen Stellen noch einmal genauer, so werden wir es bedeutungsvoll finden, dafs Jos. V, 1; Jdc. XV, 19; 1. Sa. XXX, 12; 1. Rg. X, 5 nicht nepheš, sondern ru^{a}ḫ genannt ist.[2] In der That, so lange der Mensch lebt, ist auch die nepheš noch in ihm, 2. Sa. I, 9; Hiob XXVII, 3. Darum kann auch Jdc. XV, 19 und 1. Sa. XXX, 12 nicht etwa nepheš für ru^{a}ḫ eingesetzt werden. Denn das würde heifsen, Simson und der Amalekiter seien wirklich tot gewesen, aber das Leben sei in den verlassenen Körper zurückgekehrt. Wiederum, wenn dies ausgedrückt werden soll, wie in

---

1) Jes. X, 18, das Feuer wird Wald und Garten vernichten מנפש ועד בשר.

2) Dan. X, 17 steht in demselben Sinne nešama.

der Erzählung von Elia und dem Sohne der Wittwe, so mufs nepheš stehen. So lesen wir es denn auch 1. Rg. XVII, 21 f. Stände hier ru^{a}ḫ, so würde das bedeuten, der Knabe sei gar nicht tot gewesen, sondern habe nur etwa in tiefer Ohnmacht gelegen. Danach erklärt sich der Satz Gen. XLV, 27 ותחי רוח יעקב „da belebten sich Jakobs Lebensgeister wieder“, nachdem er nämlich für gewifs erkannt hatte, dafs Joseph noch am Leben sei. Allerdings läfst sich hiergegen der Einwand erheben, dafs nach obiger Regel Cant. V, 6 ru^{a}ḫ stehen müfste, wo wir nepheš lesen. Indessen diese Stelle steht völlig isoliert da und gehört einer späten Sprachperiode an, sie kann also nicht eine sonst als bewährt erfundene Regel umstofsen. Obendrein bieten sich Erklärungen dar, nach denen sich auch diese Stelle der bezeichneten Regel fügt. Entweder nämlich nimmt man mit der Kautzschschen Übersetzung nepheš in der ursprünglichen Bedeutung „Atem“ und übersetzt נַפְשִׁי יָצְאָה „der Atem stockte mir“; oder man erklärt den Ausdruck als eine starke dichterische Hyperbel: ich starb beinahe vor Schrecken und Freude. — So finden wir also auch in dieser Gruppe von Stellen, in denen nepheš und ru^{a}ḫ synonym zu sein schienen, den Bedeutungsunterschied zwischen beiden Worten wieder, den wir oben konstatiert hatten. Während nepheš zunächst blofs das im Körper vorhandene Leben ist, ihr Verlust den Stillstand der Funktionen des menschlichen Organismus bedeutet, wird das Schwinden des Bewufstseins, die Hemmung der geistigen Thätigkeit auf das Verschwinden der ru^{a}ḫ, der lebendig erhaltenden Kraft zurückgeführt.

Wir sind damit auch in der Lage, das Richtige in der oben abgewiesenen Bestimmung des Unterschiedes von nepheš und ru^{a}ḫ bei Stade zu erkennen. Wenn er freilich meint, ru^{a}ḫ bezeichne vor allem die kräftigeren Lebensäufserungen, so ist es nach den oben angeführten Stellen vielmehr der normale Zustand, zu dem das Vorhandensein der ru^{a}ḫ gehört. Indessen ist Stade im Recht, sofern allerdings die ru^{a}ḫ Vorbedingung und Trägerin einer vollkommen kräftigen Ausübung der gesamten Thätigkeit des Menschen ist. Falsch aber wird Stades Auffassung, wenn man sie dahin versteht, als seien ursprünglich nepheš und ru^{a}ḫ Bezeichnungen der individuellen Seele, etwa wie sie sich animistischer Glaube

vorstellt, und blofs nach den Richtungen ihrer Thätigkeit oder nach der Intensität ihrer Äufserungen unterschieden.[1]

Nun scheint Stades Ansicht freilich glänzend durch die Beobachtung bestätigt zu werden, dafs nach israelitischem Glauben abnorme Leistungen eines Menschen und Steigerungen seiner Fähigkeiten über das gewöhnliche Mafs hinaus auf die Erfüllung mit einer besonderen ru^{a}ḫ beruhen. Diesen Vorstellungen müssen wir jetzt eine eingehendere Aufmerksamkeit schenken.

Vor allem ist es ja die ru^{a}ḫ Jahwes, die der Gottheit eignende, ihr Wesen ausmachende, die hier und da einzelne Menschen erfüllt und sie dadurch mit einem Schlage weit über das Mafs des Menschlichen hinaushebt. Sie ergreift einen Menschen und zwingt ihn, als Prophet zu toben oder zu weissagen, sie giebt ihm die Kraft, übermenschliche Thaten zu verrichten, sie erfüllt ihn mit Klugheit und Verstand oder verleiht ihm die Gabe der prophetischen Rede, Nu. XI, 25 ff., XXIV, 2; Mi. III, 8; Ez. XI, 5; Sach. VII, 12 u. ö. 1. Sa. X, 6 ff. und XIX, 20 ff. zwingt die ru^{a}ḫ Saul und seine Boten zu prophetischer Raserei; aber auch in den alten Helden ist der Geist Jahwes wirksam, um sie zu aufsergewöhnlichen Kraftthaten zu befähigen, Jdc. III, 10, VI, 34, XI, 29, XIII, 25, XIV, 6, 19, XV, 14. Andere Wirkungen der ru^{a}ḫ siehe Gen. XLI, 38; Nu. XXVII, 18; Dt. XXXIV, 9; endlich Ex. XXVIII, 3; XXXI, 3. Aber Jahwe schickt in derselben Weise auch einmal eine böse ru^{a}ḫ, um die Menschen zu verderben. Der böse Geist, der Saul quält und ihn melancholisch und mifstrauisch macht, ist von Jahwe gesandt, 1. Sa. XVI, 14. Vergl. aufserdem Jdc. IX, 23; 1. Rg. XXII, 19ff.; Jes. XXXVII, 7 = 2. Rg. XIX, 7. Doch finden wir auch Stellen, wo die ru^{a}ḫ, von der die Rede ist, nicht von Jahwe kommt. Hos. IV, 12, V, 4 spricht von dem hurerischen Geist (רוּחַ זְנוּנִים), der in den Israeliten wohnt und sie bethört, den Götzen anstatt ihrem Gotte zu dienen. Ez. XIII, 3 ruft der Prophet im Namen Jahwes Wehe über die Propheten,

---

1) Indem Stade p. 416 f. das Wort nepheš von vornherein mit „Seele“ übersetzt, befördert er den Eindruck, den er erst als richtig zu erweisen hat, dafs die Vorstellungen des alten Israel von der nepheš dem animistischen Glauben entsprechen.

die ihrer eigenen ru^{a}ḫ und eingebildeten Gesichten folgen. Das alte Ritual Nu. V endlich redet v. 14 u. 30 von der ru^{a}ḫ der Eifersucht bei dem Manne, der Verdacht gegen die Treue seines Weibes schöpft. Unter sehr anschaulichen, naiv krassen Bildern wird es vornehmlich in den älteren Schriften geschildert, wie die ru^{a}ḫ, sei sie gut oder böse, über einen Menschen kommt. Der gewöhnlichste Ausdruck ist הָיְתָה עַל, Nu. XXIV, 2; Jdc. III, 10, XI, 29; 1. Sa. XIX, 9, 20, 23, XVI, 16, 23; 2. Rg. II, 9. Daneben ist in alten Erzählungen das Wort צָלְחָה häufig, mit עַל oder אֶל, deutsch „überspringen"; Jdc. XIV, 6, 19, XV, 14; 1. Sa. X, 6, 10, XI, 6, XVI, 13, XVIII, 10.[1] Das synonyme עבר steht Nu. V, 14 u. 30 von der ru^{a}ḫ der Eifersucht, die den Mann überfällt. Die Worte malen besonders das Plötzliche und Stürmische der Erfüllung mit der ru^{a}ḫ, so auch Ezechiels Ausdruck: die ru^{a}ḫ Jahwes fiel auf mich, XI, 5. Höchst drastisch ist ferner das לָבַשׁ Jdc. VI, 34; 1. Chr. XII, 18; 2. Chr. XXIV, 20: die ru^{a}ḫ zieht den basar an, wie man ein Kleid anlegt. Daneben lesen wir Jdc. XIII, 25 von Simson: Der Geist Jahwes begann ihn zu stoſsen (פעם) im Lager Dans, womit die ersten Regungen der ru^{a}ḫ in dem jugendlichen Helden vor seinem ersten Auftreten gegen die Philister geschildert werden sollen. Dagegen weisen die Ausdrücke der späteren Zeit auf ruhiger gewordene Vorstellungen hin, s. d. Lex.

Wir sehen aber wie der eine Gedanke in allen angeführten Stellen herrscht, daſs eine ru^{a}ḫ ohne Zuthun des Menschen über ihn kommt und ihn zu übermenschlichen Lebensäuſserungen befähigt. Und zwar faſst die alte Zeit die Äuſserungen der ru^{a}ḫ, die den Menschen erfüllt, sehr massiv und gar nicht geistig auf. Wenn die nachexilischen Propheten und Erzähler, in der Ausrüstung mit Klugheit und Kraft, mit Weisheit und Kunstsinn ebenso eine Gabe der ru^{a}ḫ erblicken, wie in der Erkenntnis Gottes und der Furcht vor Jahwe, so deutet die alte Zeit vielmehr ein ekstatisches Rasen und tollkühne Streiche, wie sie von Simson erzählt werden, andererseits auch Sauls Tobsuchtsanfälle, auf Erfülltsein mit einer

---

1) Dasselbe Wort von Jahwe, der wie ein Feuer das Haus Joseph überfallen wird, Amos V, 6.

ru^{a}ḫ von Jahwe.[1] Ursprünglich also ist das Erfülltwerden mit ru^{a}ḫ kein rein geistiges Phänomen, sondern es äufsert sich auch in abnormen körperlichen Zuständen, und diese gelten als das untrüglichste Zeichen, dafs eine ru^{a}ḫ in dem Menschen ihren Sitz aufgeschlagen hat. Für die alte Zeit ist eine Unterscheidung zwischen Erfülltsein mit dem Geiste Jahwes und „Besessensein“, wie sie für Zeiten mit geklärten religiösen Vorstellungen natürlich ist, nicht vorhanden gewesen. Alles Erfülltwerden mit ru^{a}ḫ äufsert sich als Besessensein, in den Formen der Ekstase. Dadurch tritt, wie Stade[2] mit Recht hervorgehoben hat, der altisraelitische Glaube an Geisteserfüllung auf dieselbe Stufe mit dem Glauben der animistisch denkenden Völker, dafs geisteskranke oder ekstatische Menschen von bösen Geistern besessen seien bezw. dafs gute Geister in den ihnen geweihten Persönlichkeiten ihre Wohnung nehmen.[3] Auch für die Naturvölker besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen gottbegeisterten Ekstatikern und Verrückten. Daraus darf zunächst geschlossen werden, dafs die Vorstellungen der Israeliten von der Erfüllung mit ru^{a}ḫ ein Stück uralten Volksglaubens darstellen. Nach der Spencerschen Theorie nun sind diese bösen Geister, die plötzlich von einem Menschen Besitz ergreifen, ihm Krankheiten verursachen oder ihn zum willenlosen Werkzeuge ihrer Wünsche machen, ursprünglich Seelen von verstorbenen Menschen.[3] In der That herrscht der Glaube, dafs spukende Totengeister sich in die Körper fremder Menschen hüllen können, bei vielen Völkern in alter und neuer Zeit.[4] Wie anders aber sind die Vorstellungen der Israeliten von der ru^{a}ḫ, die im Menschen ihre Wohnung aufschlägt, geartet! Zwar in der grofsartigen Darstellung Michas von der zu den Heerscharen des Himmels gehörenden ru^{a}ḫ, die sich erbietet, zur Erde hinabzufahren

---

1) Wenn auch die erstere Betrachtung natürlich nicht fehlt. Es herrscht aber die Vorstellung, dafs das Geistige notwendig von körperlichen Erscheinungen begleitet sein müsse, und diese werden dann das untrügliche Kennzeichen. Das Ineinander beider Momente zeigt eine Gestalt wie die des Elias.

2) p. 468 ff.

3) Hierüber vgl. Spencer I, 242ff., 253ff.; Tylor II, 119 ff., 162ff.

4) Vgl. z. B. Waitz-Gerland, Anthropologie VI, 304.

und zum Lügengeist im Munde der Propheten Ahabs zu werden[1], hat die ru^{a}ḫ ganz die Züge eines persönlich gedachten Geistwesens angenommen.[2] Dasselbe gilt von dem Geiste, der Simson im Lager Dans umhertreibt, von dem, der Saul von Jahwe zugesandt wird. Fraglich ist es schon, ob der böse Geist zwischen Abimelech und den Sichemiten, Jdc. IX, 23, und der Geist der Eifersucht Nu. V, als persönliche Wesen aufzufassen sind. In allen übrigen Stellen aber wird die ru^{a}ḫ als unpersönlich vorgestellt und ist anscheinend nur eine Kraft, die von Jahwe ausgeht und dem Menschen die übernatürlichen Kräfte mitteilt, deren er im Dienste Jahwes bedarf. Der Gebrauch des Wortes ru^{a}ḫ in dem uns geläufigen Sinne von „persönlicher Geist, Gespenst“ ist dem alten Hebräisch, soweit wir es kennen, fremd. Also haben die alten Israeliten die Besessenheit nicht als die Folge davon betrachtet, daſs sich Totengeister in lebenden Menschen einnisten. Es bliebe also von der Spencerschen Theorie aus nur die Annahme übrig, die Stade p. 440 f. vertritt, die ru^{a}ḫ Jahwes sei bei den Israeliten erst unter dem Einfluſs der Jahwereligion an die Stelle der Totengeister getreten. Indessen wenn man sich von dem Axiom loszumachen vermag, daſs alle religiösen Vorstellungen aus dem Glauben an Totengeister herstammen müſsten, so wird man finden, daſs jene Annahme unnötig ist, und daſs sie obendrein das Urwüchsig-Altertümliche in dem Glauben an die ru^{a}ḫ Jahwes verkennt. Vielmehr bestätigt die Vorstellung, daſs es eine ru^{a}ḫ sei, die den Grund der Besessenheit ausmacht, das Gesamtbild des Begriffes, das wir oben gezeichnet haben. Die ru^{a}ḫ ist eine unpersönliche Kraft, auf deren ungestörtem Besitz das Leben und die ungeschwächte Ausübung geistiger Thätigkeit beruht, während es ganz natürlich ist, daſs ein Mehr von dieser Kraft eine Steigerung der geistigen Thätigkeit zur Folge haben muſs. Damit haben wir auch die bei Stade vermiſste Erklärung dafür gegeben, daſs die ru^{a}ḫ vor der nepheš als Trägerin intensiverer Lebensäuſserungen erscheint. Der Unterschied zwischen nepheš und ru^{a}ḫ beruht also

1) 1. Rg. XXII.

2) Oder ist die Form der Darstellung lediglich als künstlerisches Motiv zu betrachten, wie Hiob I f.?

nicht sowohl auf der Verschiedenheit der Äufserungen, die beiden Potenzen zugeschrieben werden, als vielmehr darauf, dafs der *gleiche Grundbegriff* unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefafst wird.[1] Wir halten fest: ru^{a}ḫ und nepheš bezeichnen ursprünglich *dasselbe*, nämlich den Atem, durch den sich ein Körper als lebendig dokumentiert, ru^{a}ḫ aber bezeichnet ihn als Substanz oder Kraft, die in *jedem* animalischen Körper vorhanden ist, nepheš dagegen, wie er sich in dem einzelnen zur Individualität des betreffenden Menschen ausgestaltet hat.[2]

Wir haben bisher absichtlich die Stelle übergangen, die den Ausgangspunkt der meisten Darstellungen bildet, Gen. II, 7. Zwei Umstände liefsen dies als ratsam erscheinen. Einerseits wird von *Stade* (p. 416 Anm. 1) und anderen Gelehrten der Ideengehalt von Gen. II und III für ein der altisraelitischen Vorstellungswelt fremdes Stück einer ausländischen Mythologie erklärt. Aufserdem kommen in Gen. II, 7 die Ausdrücke, mit denen wir es sonst in der althebräischen Psychologie zu thun haben, teils gar nicht, teils in abgeleiteter Bedeutung vor. Dieser Umstand verschuldet es z. B., dafs in der Darstellung von *Frey* gleich im ersten Ansatze ein Fehler liegt. Nun wir aber die Bedeutung der Begriffe ru^{a}ḫ und nepheš klar gelegt haben, sind wir ja in der Lage, die Vorstellungen von Gen. II an dem uns bekannten Gedankenkreise zu messen und etwa vorkommende Abweichungen im Ausdruck als solche zu erkennen. Unabweisbar aber ist die Forderung, auf Gen. II, 7 einzugehen, weil der Vers die Antwort auf die Frage enthält, in welchem Verhältnis nepheš und ru^{a}ḫ nach altisraelitischer Vorstellung zu einander stehen. Er erzählt bekanntlich die Erschaffung des Menschen folgendermafsen: Jahwe bildete den Menschen aus

---

1) Es ist kaum nötig, das Mifsverständnis abzuwehren, als sei bei den alten Israeliten eine Trichotomie anzunehmen. Auch den Tieren wird ru^{a}ḫ zugeschrieben Qoh. III, 19, 21, Ps. CIV, 29, sie ist also nicht spezifische Bezeichnung *geistiger* Funktionen im Unterschiede von den niederen (nepheš).

2) Darum ist die Vorstellung von ru^{a}ḫ und nepheš auch nicht mit dem Glauben an *mehrere* Seelen im Menschen zu vergleichen, wie wir ihn bei Naturvölkern finden, *Lubbock*, Origin 147, 282 f., *Tylor*, Pr. C. I, 384 ff., *Réville*, Histoire des religions I 1, p. 341.

Erde und blies in seine Nase Lebenshauch (נשמת חיים); so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (נפש חיה). Setzen wir für נשמת חיים das gleichbedeutende רוח חיים und umschreiben den zweiten Halbvers: so wurde der Mensch ein mit einer nepheš begabtes Wesen, so haben wir den Sinn des Satzes mit den uns geläufigen Worten ausgedrückt. Die Stelle besagt dann zu unserer Frage, dass die nepheš im Menschen entsteht und besteht auf Grund davon, daſs Gottes Lebenshauch (רוח חיים) in ihm ist. Also die allgemein waltende ru^{a}ḫ erzeugt in dem einzelnen Körper, dem basar, die ihm persönlich eignende nepheš.

Dies ist nun in der That der Schlüssel zum Verständnis der altisraelitischen Vorstellungen von nepheš und ru^{a}ḫ in ihrem Verhältnis zu einander. Zunächst steht Gen. II, 7 mit seiner Auffassung von der Entstehung des Menschen bekanntlich keineswegs allein da. Vergleiche Jes. XLII, 5, Sach. XII, 1, Nu. XXVII, 16[1], Hiob XXVII, 3, Qoh. XII, 7 u. ö. Sind die angeführten Stellen zum Teil auch sehr jung, so beweist doch ein sehr altertümlicher Ausspruch, daſs dieselbe Vorstellung auch einer viel früheren Zeit geläufig gewesen ist. Mag das ידון Gen. VI, 3 bedeuten was es will, das ändert nichts an der Thatsache, daſs nach dieser Stelle Gottes ru^{a}ḫ im Menschen das Prinzip seines Lebens ist. Dieser Glaube entspricht aber auch genau den Vorstellungen von nepheš und ru^{a}h, die wir oben kennen gelernt haben. Dabei kann die Frage aus dem Spiele bleiben, ob der Glaube, daſs es Gottes ru^{a}ḫ ist, die den Menschen lebendig macht und erhält, zu der ursprünglichen Vorstellung gehört, was Stade und andere nicht zugeben.[2] Jedenfalls gehört der altisraelitischen Vorstellung der Gedanke als wesentlich zu, daſs ru^{a}ḫ als etwas von Hause aus dem basar fremdes als belebende Kraft in ihn hineinkommt, dadurch aber im Körper die nepheš erzeugt wird. Denn

---

1) In den zwei letztgenannten Stellen ist die Vorstellung fast schon die, daſs Gott jedem Menschen eine besondere ru^{a}ḫ zum Leben gebe, vgl. Jes. LVII, 16, wonach Jahwe selbst die נשמות geschaffen hat.

2) Ich sehe keinen Grund zu dieser Skepsis, wenn wir den Glauben in einer alten Stelle wie Gen. VI, 3 bezeugt finden. Überhaupt kann man in Bezug auf das Alter des Glaubens an Erschaffung durch Jahwe zuversichtlicher denken als Stade, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 156 ff.

1. Dies ist die einzige Erklärung dafür, dafs nur die nepheš beim Tode des Menschen stirbt, während es von der ru^{a}ḫ einfach heifst, dafs sie den Körper verläfst. Die ru^{a}ḫ kann nicht sterben, denn sie ist kein persönliches Wesen, die nepheš aber, die in dem einzelnen Menschen wohnt, hört in dem Augenblicke auf, wo der Tod eintritt, denn sie ist ja nichts anderes, als das im Einzelnen pulsierende Leben. Dafs sie aber stirbt, wenn die ru^{a}ḫ den Körper definitiv verläfst, beweist, dafs sie vom Vorhandensein der ru^{a}ḫ abhängig ist.

2. Dem entspricht der enge Zusammenhang, der nach israelitischem Glauben zwischen nepheš und basar besteht. Auf ihm beruhen die Abwandlungen in der Wortbedeutung von nepheš, die wir uns oben vorgeführt haben. Wenn nepheš in den Verbindungen הכה נ׳, בקש נ׳, מלט נ׳ das „Leben“ bedeutet, so ist dies doch offenbar nicht ohne den basar zu denken, während wir uns gewöhnt haben, Leib und Seele wie Materielles und Geistiges als *Gegensätze* zu betrachten. Ähnlich steht es bei der Redensart: Ich nehme meine nepheš in meine Hand, wofür der Deutsche sagt: ich setze mein Leben aufs Spiel, Jdc. XII, 3; 1. Sam. XIX, 5, XXVIII, 21 und, allerdings in stark abgeblafster Vorstellung, Ps. CXIX, 109, aufserdem Hiob XIII, 14. Denselben Sinn haben die Worte Jdc. IX, 17 (seine nepheš von sich werfen) und V, 18 (seine nepheš verachten bis zum Sterben). 1. Rg. II, 23 endlich, „Adonia soll dies Wort wider seine nepheš (oder um den Preis seiner nepheš, בְּנַפְשׁוֹ) geredet haben“, erinnert uns an die deutsche Redensart: „er redet sich damit um seinen Hals“, und so ist denn in den genannten Verbindungen nicht die nepheš im *Unterschiede* von dem basar, sondern recht eigentlich der Körper selbst als Träger der nepheš gemeint. Auch die vielen Bitten um die Errettung der nepheš vom Tode, die wir in den Psalmen lesen, sind Bitten um die Erhaltung des *leiblichen* Lebens. Nur eine solche Vorstellung von der nepheš, in der sie nicht ohne den Leib gedacht werden kann, erklärt den Gebrauch des Wortes in der Bedeutung Lebewesen und zur Umschreibung der Pronomina, wo wir Ausdrücke finden können wie die: meine nepheš soll dich segnen Gen. XXVII, 4, oder gar „sie haben meiner nepheš eine Grube gegraben“ Jer. XVIII, 20 und „mitten

unter Löwen mufs meine nepheš liegen“ Ps. LVII, 5. Hier könnte ja für נפשי geradezu בשרי eingesetzt werden, das in derselben Weise zur Umschreibung des Pronomens gebraucht wird, s. d. Lexika.

3. Auch die Stellen, auf die sich Stades Erklärung von ru^{a}ḫ berufen kann und die oben zusammengestellt sind, widersprechen der hier vertretenen Auffassung des Verhältnisses zwischen ru^{a}ḫ und nepheš nicht. Teils nämlich ist dort das Wort ru^{a}ḫ schon Bezeichnung des Bewufstseins geworden, wie Gen. XLV, 27, Jos. V, 1, 1. Rg. X, 5, teils ist die Meinung die, dafs der Mensch infolge des Verlustes der ru^{a}ḫ dem Tode nahe war, Jdc. XVI, 1. Sam. XXX. So bedeutet also der Verlust der ru^{a}ḫ eine Bedrohung der nepheš, was damit übereinstimmt, dafs die nepheš von dem belebenden Prinzip ru^{a}ḫ abhängt.

Wir schliefsen: Was Gen. II über das Verhältnis von ru^{a}ḫ und nepheš im Menschen aussagt, stimmt mit den Vorstellungen über diesen Gegenstand überein, die sich uns unabhängig davon ergeben hatten. Beides stimmt auch zu dem Glauben an die ru^{a}h als das Prinzip der Besessenheits-Erscheinungen, und als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergiebt sich etwa folgendes: Dadurch, dafs der Hebräer beobachtete, wie das Atmen den lebendigen Körper vom toten unterscheidet und wie es zugleich unerläfsliche Vorbedingung für die Erhaltung des Lebens ist, kam er dazu, den Atem als dasjenige anzusehen, das den Menschen am Leben erhält und was im lebendigen Menschen wirksam ist und sein Leben ausmacht. Aber er unterschied dabei die ru^{a}ḫ als die Kraft, die gleichmäfsig in allen Lebewesen das Leben schafft, von der nepheš, der im einzelnen Menschen erzeugten, sein Wesen ausmachenden, persönlichen Potenz, der „Seele“. So verstehen wir auch, wie der hebräische Sprachgebrauch dazu gekommen ist, die verschiedenen Äufserungen und Funktionen des menschlichen Bewufstseins auf nepheš und ru^{a}ḫ zu verteilen. Die nepheš ist das Individuelle und das Animalische, Naturhafte, darum ist sie der Sitz der Affekte und des Begehrungsvermögens. Sie empfindet Freude, Schmerz, Jubel, Angst, Liebe, Hafs, sie erschrickt, bekümmert sich, sie hungert, dürstet und wird satt, sie empfindet Verlangen und Ekel. Nur Affekte wie Zorn, Unmut, Hochmut, tiefe Betrüb-

nis werden auch von ru^{a}ḫ ausgesagt. Das Denken aber und alles, was wir geistiges Leben nennen, schreibt der Hebräer ausschlieſslich der ru^{a}ḫ zu.[1]

Wie verhalten sich diese Vorstellungen nun zu dem animistischen Seelenglauben? Das muſs die Schluſsfrage dieses Abschnittes sein. Ehe wir jedoch dazu kommen, ist noch eine Vorstellung zu besprechen, die bei dem Schluſsergebnis mit in Rechnung gezogen werden muſs.

Wir hatten bisher nur davon gesprochen, daſs die nepheš *im Leibe* wohne. Bekanntlich wird nun ganz speziell das *Blut* als Sitz der nepheš angesehen. Die nepheš *ist* im Blute, sagt Lev. XVII, 11, 14, ja es heiſst wohl sogar, die nepheš *sei* das Blut, Gen. IX, 4, Lev. XVII, 14, Dt. XII, 23; doch ist es nicht zweifelhaft, daſs darunter zu verstehen ist, die nepheš *wohne* im Blute. Auf Grund dieses Glaubens ist es verboten, Blut, nämlich Fleisch mit dem Blute zu essen, 1. Sam. XIV, 32 ff., Dt. XII, 23, Lev. XVII, 12, Gen. IX, 4. Dieselbe Vorstellung ist uns von den Arabern, den Syrern, den Griechen und Römern und anderen Völkern des Altertums bezeugt, sie ist überhaupt eine allgemein menschliche Idee.[2] Im Alten Testament wird auch auſser an den genannten Stellen noch öfters darauf Bezug genommen. Rohes, blutiges Fleisch heiſst lebendiges Fleisch, 1. Sam. II, 15. Auch Jer. II, 34, Prov. XXVIII, 17 setzen das Blut zur nepheš in Beziehung. Besonders die Redensart „die nepheš ausgieſsen“, Jes. LIII, 12, Ps. CXLI, 8, Thr. II, 12[3] scheint auf den Gedanken zurückzugehen, daſs die nepheš im Blute sei.

Es ist wohl nicht von ungefähr, daſs so viele von den Stellen, die den Glauben an den Zusammenhang von nepheš und Blut bezeugen, denselben zur Opferthora in Beziehung setzen.[4] Ist die Vorstellung ursprünglich in diesem Zusammenhange zu Hause,

1) Nur ganz selten stehen n. und r. parallel nebeneinander: Jes. XXVI, 9; Hiob VII, 11, XII, 10.

2) F. Max Müller, Anthrop. Religion, 186 ff.

3) Dagegen 1. Sam. I, 15, Ps. XLII, 5 „sein Herz ausschütten“.

4) Über seine Bedeutung für die Idee des blutigen Opfers W. R. Smith, Lectures I^{2}, Edinburgh 1894, p. 40f. u. oft.

so weist uns das auch auf die Erklärung für die Genesis des Glaubens hin. Wenn das Blut aus der Wunde eines tödlich Getroffenen ausfliefst, dann geht auch das Leben dahin; die nepheš entweicht mit dem Blute; also, so schliefst man, wird die nepheš auch im Blute sein, und wir verstehen es, dafs man sogar die nepheš kurzweg mit dem Blute gleichsetzen kann. Damit reiht sich dieser Glaube unmittelbar an die primitive Vorstellung von der nepheš an, die wir oben kennen gelernt haben. Es leuchtet unmittelbar ein, wie man von der einen folgerichtig zur anderen kam.

Nun hat man damit noch eine dritte bei den alten Israeliten nachweisbare Vorstellung in Beziehung gesetzt, nach der der Sitz des menschlichen Intellekts, des Denkens und der Vernunft im Herzen gesucht wird. Man glaubt dies dahin deuten zu dürfen, dafs das Herz für den Hebräer auch Sitz der nepheš sei. Denn da die nepheš im Blute und das Herz das Centralorgan des Blutumlaufs sei, so komme es ganz natürlich dazu, dass auch die nepheš im Herzen sitzend gedacht werde.[1] „Natürlich" ist diese Kombination allerdings heutzutage. Wenn man sie aber einem Naturmenschen zutraut, so begeht man nicht nur einen gewaltigen Anachronismus, sondern man behandelt eine Erkenntnis als Allgemeingut des Menschengeschlechts, die noch heute bei allen Gebildeten als eine der gröfsten Errungenschaften der neueren Wissenschaft bekannt zu sein verdiente. Nachdem schon Michael Servet den doppelten Blutkreislauf entdeckt hatte, hat in den dreifsiger Jahren des 17. Jahrhunderts der Engländer Harvey ihn wiederentdeckt, da Servets Fund unbekannt geblieben war, und hat zugleich das Herz als Centrum des Blutumlaufs erkannt. Ich bezweifle stark, dafs man Harvey diesen Ruhm auf Grund des Alten Testaments wird streitig machen können. Denn die Kombination zwischen dem Herzen und der nepheš scheitert daran, dafs für den Hebräer das Herz nur Sitz des Intellekts, nicht aber der Affekte ist, während es bei nepheš gerade umgekehrt ist. Wenn also die alten Israeliten den Verstand im Herzen lokalisierten, so hat dies nichts damit zu thun, dafs sie die nepheš im Blute

---

1) Stade I, 417; Riehm, Alttestamentliche Theologie, S. 188; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 498.

wohnen liefsen. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei den verschiedensten Völkern.[1] Wie die Israeliten auf den Gedanken gekommen sind, wird sich freilich ebenso schwer erklären lassen, als warum bei ihnen die Affekte in den Nieren, bei den Griechen (Homer) der Verstand im Zwerchfell lokalisiert wird. Wir haben es hier mit naiven Vorstellungen über den Zusammenhang seelischer Vorgänge mit den Organen des Leibes zu thun, wie sie der eigentümlich kombinierenden Phantasie volkstümlicher Naturerklärung entspringen, ohne dafs eine Einsicht in die wirklichen Zusammenhänge der Dinge zu Grunde liegt.

Um so wertvoller sind uns diese Erzeugnisse einer freischaffenden Kombination, als sie den Schlufs auf die Herkunft der israelitischen Vorstellungen vom Menschen ganz untrüglich machen. Diese gehen allerdings nirgends über die Stufe hinaus, auf der auch bei den sogenannten animistischen Völkern die Vorstellungen vom Menschen und von der Seele stehen. Nicht wissenschaftliche Forschung, auch nicht eine fest ausgeprägte religiöse Weltanschauung, sondern volkstümliche Naturerklärung hat sie geschaffen. Überall begegnen wir deren Spuren: die Namen nepheš, ruaḫ, nešama, die Vorstellung, dafs die nepheš im Blute sei, dafs eine bestimmte, in den Menschen hineingelegte Kraft sie erzeuge, dafs dieselbe Kraft auch die Erscheinungen der Besessenheit und der religiösen Begeisterung hervorrufe, dafs endlich diese Kräfte den Menschen im Tode verlassen — dies alles gehört zu dem Urgestein ältester menschlicher Vorstellungen, das wir in ähnlicher Formation überall, bei den verschiedensten Völkern und Rassen, als das Fundament höchst mannigfaltiger Ideen aufdecken. Indessen dies alles gehört dazu. Stade aber meint nicht nur, dafs der israelitische Glaube auf derselben Stufe stehe, wie der animistische, er hält beide für wesentlich identisch. Nun aber vergleiche man die hebräische Vorstellung von ruaḫ und nepheš mit der „Definition“, die Tylor von dem „Begriff einer persönlichen Seele oder eines persönlichen Geistes bei den niederen Rassen“ giebt:[2] „Es ist ein dünnes, körperloses, menschliches Bild, seiner

1) Vgl. z. B. Waitz-Gerland, Anthropologie, VI, 302.

2) I, 422 der deutschen, I, 387 der englischen Ausgabe. Auch bei Siebeck, Religionsphilosophie, p. 59.

Natur nach eine Art Dampf, Häutchen oder Schatten, die Ursache des Lebens oder Denkens in dem Individuum, das es bewohnt; es besitzt unabhängig das persönliche Bewufstsein und den Willen seines körperlichen früheren oder jetzigen Besitzers; es vermag den Körper weit hinter sich zu lassen, um schnell von Ort zu Ort zu eilen; es ist meistens ungreifbar und unsichtbar, doch offenbart es auch physische Kraft und erscheint besonders den Menschen im wachenden oder schlafenden Zustande als ein von dem Leibe, dem es ähnlich ist, getrenntes Phantasma; endlich kann es in den Körper anderer Menschen, Tiere und selbst Dinge eindringen, sie in Besitz nehmen und beeinflussen." Es liegt doch auf der Hand, die altisraelitische Vorstellung ist eine andere, so zweifellos sie mit der animistischen vergleichbar ist. Sie weicht aber gerade in den beiden Punkten von ihr ab, die oben als für die animistische Vorstellung charakteristisch herausgehoben sind: Die nepheš verläfst den Körper nur im Tode. Dann aber ist es aus mit ihr. Beide Folgerungen ergeben sich direkt aus dem Ausgeführten. Sie leiten uns aber hinüber zu den Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, und sind nur in diesem Zusammenhang völlig zu würdigen. Diese Vorstellungen wiederum sind von der gröfsten Bedeutung für die Frage, ob die Israeliten einen Kult der Toten gehabt haben können.

Zweiter Abschnitt.

Die altisraelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode.

(Stade, 418 ff. Frey s. o. Oort desgl. Schwally, 7 f. Stade, Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1877. W. A. Alger, A critical history of the doctrine of a future life, New York 1884.)

Durch alles, was wir vom Seelenglauben animistischer Völker wissen, geht der bestimmte Zug hindurch, dafs die „Seele" vermöge ihrer eigentümlichen Natur das irdische Leben überdauert. Sie hört mit dem Tode nicht auf zu existieren. Das beweisen die zahlreichen Erscheinungen, in denen die Verstorbenen sich ihren

überlebenden Angehörigen im Traume zeigen; das beweisen die Erlebnisse derer, deren Seele noch rechtzeitig von dem Wege ins Totenland zurückgerufen ist; das beweist der mannigfache Spuk, in dem die Abgeschiedenen ihre fortdauernde Teilnahme an den Lebensschicksalen ihrer einstigen Genossen beweisen.[1] Aus solchem Glauben kann eine Pflege der Abgeschiedenen in ihren Gräbern, der Wunsch, sich die Toten geneigt zu machen, eine Verehrung der Seelen von toten Herrschern oder Vorfahren, kurz, Toten- und Ahnenkult herorwachsen und er ist auf diesem Grunde erwachsen.

Ist solches nun auch der Glaube der Israeliten gewesen? Es ist stets behauptet worden, und mit Recht, dafs dem Alten Testament der Glaube an Unsterblichkeit abgehe. Ein solches Urteil beruhte nun gewöhnlich auf einem Vergleich der alttestamentlichen Anschauungen mit der christlichen Zukunftshoffnung. Mifst man aber den animistischen Glauben mit demselben Mafsstab, so mufs man sagen, dafs er ganz auf der alttestamentlichen Linie stehend erscheint. Er enthält nämlich zunächst nichts weniger als den Glauben an Unsterblichkeit. Die Möglichkeit einer ewigen Dauer tritt überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Wilden, und noch viel weniger der Gedanke eines höheren, über das irdische erhabenen Lebens. Es handelt sich für den Naturmenschen nur darum, dafs er Beweise zu haben meint, dafs die Seelen der Menschen, mit denen er gelebt hat, weiterexistieren, wenn auch ihre Leiber tot sind; und dafs sie so weiterleben, wie sie es auf Erden getrieben haben[2]; ob in Ewigkeit, daran denkt er nicht. Es fragt sich nun, ob auch die Israeliten diese Continuation-theory gehabt haben.

Wenn nach dem Glauben der Naturvölker der immaterielle Teil des lebenden Menschen, also seine Seele, fortexistiert, so schliefst die altisraelitische Vorstellung von ruªḥ und nepheš den

---

1) Tylor II, 18 ff. Lubbock, Origin² 144 ff., 280 ff. H. Spencer, part I. Réville, Waitz passim. Für die Germanen E. Mogk in Pauls Grundrifs der germanischen Philologie, I, 998 ff. Griechen: Rohde, Psyche, 3 ff. Römer: Steuding, Artikel Inferi und Manes in W. Roschers Lexikon der antiken Mythologie, Bd. II.

2) Daher von Tylor Continuation-theory genannt im Gegensatz zur Retribution-theory, vgl. Pr. C. II, 16 ff. Lubbock l. c. Spencer I, 199 ff., 210 f. u. s. w.

Gedanken an eine Fortdauer nach dem Tode geradezu aus. Die Begriffe nepheš und ruaḫ beziehen sich nur auf den lebenden Menschen; im Tode hört die nepheš auf.[1] Ich gestehe, es wundert mich, daſs diese Thatsache so wenig anerkannt wird; auch von Frey, p. 20 und 202, übersehen wird. Und doch folgt sie mit Notwendigkeit aus der ursprünglichen Bedeutung von nepheš: das im einzelnen Menschen von der ruaḫ erzeugte Leben. Die nepheš ist darum unmöglich getrennt vom Leibe vorzustellen. Die Beweise dafür haben wir oben kennen gelernt. Aber auch im Tode existiert sie nicht weiter für sich. Mag man sagen, daſs sie im Tode den Körper verlasse, oder daſs sie mit ihm sterbe (Belege s. o. S. 26), man ist einig darüber, daſs der Tod das Aufhören der nepheš bedeutet. Keine einzige Andeutung finden wir, nach der die nepheš etwa als selbständiges Wesen aus dem Körper durch den Mund entwiche, aber immer bereit sei, ihre alte Stelle wieder einzunehmen. Zwar bei dem Sohne der Witwe 1. Rg. XVII, 21 f. heiſst es, daſs Gott auf Elias' Bitten die nepheš in den Knaben zurückkehren lieſs. Man hat diesen Satz so deuten wollen, als werde die „Seele" des Knaben, die eben den Körper verlassen hatte, von Elias zurückgerufen.[2] Mit Recht ist dieser Deutung widersprochen worden.[3] Man hat sich nur zu erinnern, daſs ja nepheš den Atem bedeutet. Durch die dreimalige Berührung mit dem Leibe des Propheten wird die nepheš, der Atem, wieder in dem Knaben lebendig, „es kommt wieder Leben in ihn".

Nun finden wir aber besonders in den poetischen Büchern zahlreiche Stellen, die von einer Rettung der nepheš aus der Scheol sprechen. Aus ihnen hat man gemeint schlieſsen zu dürfen, daſs die nepheš „der der Scheol verfallende Teil des Menschen" sei (Stade im Wörterbuch s. v. נפש), daſs sie also nach dem Tode fortdauere.[4] Indessen diese Erklärung ist nicht richtig.

---

1) Vgl. Baudissin, ThLZ 1899, Nr. 4, Sp. 105. Gut André, p. 4: Le terme hébreu (néphéch) désigne la force vitale, la vie; elle disparaît et s'anéantit lorsque le souffle cesse, par l'effusion du sang, dans laquelle elle réside.

2) Delitzsch, vgl. Riehms Alttestamentliche Theologie, p. 190, Anm. 4.

3) Von Riehm l. c.

4) Auch Wendt l. c. p. 26.

Man vergiſst dabei meistens, daſs die nepheš, von der die Rede ist, eben noch nicht der Scheol verfallen ist, bezw. daſs der Dichter hofft, sie werde vor diesem Schicksal bewahrt werden. Man vergleiche die Stellen: Ps. XXX, 4: du hast meine nepheš heraufgeführt aus der Scheol, hast mich ins Leben zurückgeführt von denen, die in die Grube hinabfahren. Da man ja doch nicht wird glauben wollen, daſs der Dichter dieses Psalms wirklich von den Toten wieder auferstanden sei, so ergiebt sich, daſs er von einer Bewahrung seines Lebens vor dem Tode spricht, was durch Vers 9—13 bestätigt wird. Dasselbe ist gemeint Ps. LXXXVI, 13: du hast meine nepheš aus der Scheol drunten errettet,[1] und Ps. XCIV, 17, Ps. CXVI, 3f. Ebenso ist Ps. LXXXIX, 49; Jes. XXXVIII, 17; Prov. XXIII, 14; Hiob XXXIII, 18, 22, 28 unter der Bewahrung der nepheš vor der Scheol die Errettung des Lebens gemeint. Vergleicht man damit Ps. XXXIII, 19, LVI, 14, LXXVIII, 50, CXVI, 8, wo es einfach heiſst „die nepheš vom Tode retten“; LXXXVIII, 4 ff. mein Leben (חַיַּי) ist der Scheol nahe; endlich Jona II, 7 du zogst mein Leben aus der Grube empor (vgl. v. 2), so sieht man, daſs alle diese Stellen nur von einer Rettung des leiblichen Lebens und seiner Bewahrung vor dem Tode handeln, für den in der poetischen Sprache der Ausdruck „Scheol“ oder „Grube“ eingesetzt wird. Also von einer Fortdauer der nepheš ist hier nirgends die Rede. Nicht anders steht es mit den beiden Stellen, wo der Dichter die Rettung aus der Scheol von der Zukunft erwartet, Ps. XVI, 10 und XLIX, 16. Denn auch hier ist jedenfalls nur von einer Fortdauer oder Wiederherstellung des natürlichen Lebens, nicht von einem jenseitigen die Rede. Es bleibt nur eine Stelle übrig, Hiob XIV, 22, wo unzweifelhaft von einem Gestorbenen gesagt wird, daſs seine nepheš noch empfindungsfähig sei.[2] Indessen bringt der Vers darum keineswegs etwa eine animistische Vorstellung zum Aus-

---

1) Unverständlich ist mir, wie aus diesen Stellen hervorgehen soll, „daſs die נֶפֶשׁ, sofern sie die Persönlichkeit bezeichnet, als das nach dem Tode Fortdauernde gedacht wird“. Gemeint ist wohl die folgende Stelle. Riehm l. c.

2) Dies bleibt bestehen, auch wenn man mit Bickell ändert; s. Budde z. St.

druck. Denn das Charakteristische an dieser ist, daſs man dem Toten noch eine Art von Teilnahme am irdischen Leben zuschreibt, die Hiobstelle aber sagt genau das Gegenteil von dem Todeszustande aus: der Tote weiſs nach v. 21 nichts davon, was mit seinen Kindern geschieht. Ich glaube nun, daſs die Erklärung des schwierigen Ausdrucks auf einem anderen Wege zu suchen ist. Der nepheš wird im parallelen Versgliede basar gegenübergestellt. nepheš und basar zusammen machen aber den gesamten Bestand des lebendigen Menschen aus (s. o. S. 28). In parallele Versglieder auseinandergezogen dient jedes für sich zur Umschreibung für den ganzen Menschen, Ps. LXIII, 2. So bezeichnen sie nun auch hier den Dahingeschiedenen, aber ohne daſs der Dichter daran dächte, ihm eine nepheš und einen basar zuzuschreiben. Nur das bleibt also die Aussage des Verses, daſs der Tote noch im Grabe eine Empfindung von seinem Schicksal hat. Aber auch nur von dem seinen. An eine Fortdauer der nepheš wird nicht gedacht.

Dagegen scheint dies doch der Fall zu sein, wenn wir den Ausdruck נֶפֶשׁ מֵת oder nepheš allein in der Anwendung auf Gestorbene finden. Dieser Ansicht ist Schwally, der p. 7 schreibt: wenn im Tode nach Ps. CXLVI, 4; Qoh. XII, 7 die ruaḫ den Leib verlasse, blieben basar und nepheš zurück, eine nepheš, die dann allerdings nicht mehr נפשׁ חיה (im Sinne von Gen. I, 30), sondern tot sei nach Jdc. XVI, 30; Nu. XXIII, 10. Dieser Tod aber sei nicht in absolutem Sinne zu nehmen, sonst könnte man eben nicht mehr von einer נֶפֶשׁ מֵת sprechen; und bei der Deutung dieses Ausdruckes ist Schwally nur das eine zweifelhaft, „ob die Seele in der Leiche gedacht, oder ob ihr auſserhalb derselben, ganz in ihrer Nähe, eine Sonderexistenz zugeschrieben wird". Nun ist die Behauptung aus der Luft gegriffen, daſs die nepheš zurückbleibe, wenn die ruaḫ im Tode den Leib verläſst. Wir haben vielmehr gesehen, daſs gerade auch die nepheš nach altisraelitischer Vorstellung im Tode den Leib verläſst. Ganz willkürlich beschränkt Schwally die Geltung dieser Anschauung auf „die gewaltsame, mit Blutverlust (Blut = nepheš) verbundene Tötung" und meint, erst dann verlasse die Seele den Leib definitiv, wenn dieser in Moder und Staub zerfalle. Dieser spätjüdische Glaube ist jeden-

falls aus dem Alten Testament nicht zu belegen. Er widerspricht aber auch der alten Vorstellung von der nepheš, die wir ermittelt haben. Und der Ausdruck „nepheš eines Toten“, den Schwally auf die beim Leichnam verweilende Seele deutet,[1] bezeichnet im Gegenteil vielmehr den entseelten Leichnam. Das ergiebt sich aus folgendem: Nu. VI, 6 wird dem Nasiräer verboten, zu der nepheš eines Toten hineinzugehen, und Lev. XXI, 11 heifst es vom Hohenpriester: Zu keinerlei נפשות von Toten soll er hineingehen, an seinem Vater und seiner Mutter darf er sich nicht verunreinigen. Nach Schwallys Deutung von נפש מת wäre hier dem Hohenpriester und Nasiräer untersagt, einen Raum zu betreten, in dem sich das Gespenst eines Verstorbenen aufhält. Das wäre nun offenbar ganz sinnlos. Da es vielmehr der Zweck des Verbotes ist, die geheiligten Personen vor der Berührung mit Unreinem zu schützen, so kann nur gemeint sein, sie sollten zu keiner Leiche hineingehen. Dafs נפש מת dies bedeutet, bestätigt Nu. XIX, 11 vgl. mit 13 ausdrücklich. Vers 11 heifst es: „Wer einen Toten berührt und jegliche menschliche nepheš, der soll sieben Tage unrein sein.“ Vers 13 aber sagt: „Wer einen Toten berührt, die nepheš eines gestorbenen Menschen, der etc.“ Das Wort „ein Toter“ wird also hier ausdrücklich durch das zweite „nepheš eines gestorbenen Menschen“ umschrieben. Wenn nun die nepheš eines Toten berühren soviel ist als einen Toten berühren, man sich ferner aber unter dem Toten doch nur einen Leichnam vorstellen kann, so bedeutet נפש מת eben einen Leichnam und nicht „Totenseele“. Auch נפש allein kommt in diesem Sinne vor, so Nu. VI, 11, wo durch den Zusammenhang von V. 9 ab die Bedeutung „Leichnam“ für nepheš gesichert ist. Nach Nu. VI, 11 hat man diese Bedeutung auch Lev. XXI, 1, XXII, 4; Nu. V, 2, IX, 6, 10; Haggai II, 13 anzuerkennen, während Lev. XIX, 28 nepheš allerdings ganz allgemein einen Gestorbenen bedeutet, ohne dafs speziell an den Leichnam gedacht werden müfste.

Somit wird also die Erklärung „Totenseele“ für nepheš met aufzugeben sein und es wird bei der bisher allgemeinen Annahme sein Bewenden haben müssen, dafs „nepheš eines Toten“ den

---

1) So auffallenderweise auch Stade im Wörterbuche s. v. נפש.

Leichnam bedeutet. Dafs das Wort zu dieser Bedeutung kommen konnte, erscheint zwar seltsam. Beachten wir aber, wie nepheš in vielen Verbindungen den abgeblafsten Sinn „Individuum“ hat, so wird es begreiflich, dafs נפש מת „irgend ein Leichnam“ heifsen kann.

Nunmehr bleibt nur noch eine sehr altertümliche Vorstellung übrig, nach der der nepheš eine gewisse Fortdauer nach dem Tode zukommt. Diese knüpft an den Glauben an, dafs der Sitz der Seele im Blute sei. Gen. IV, 10 erwidert Jahwe auf Qains Versuch, die Schuld am Tode seines Bruders von sich abzuwälzen: „Das Blut deines Bruders schreit laut vom Erdboden her zu mir herauf.“ Dann diktiert er dem Brudermörder die Strafe zu: „Verflucht sollst du sein, hinweg von dem Boden, der sich aufgethan hat, um das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen.“ Das ist nur so zu verstehen, dafs die nepheš, die mit dem Blute des Gemordeten zur Erde strömt, aus dem Blute zu Jahwe um Rache an dem Brudermörder ruft. Schwally bemerkt dazu p. 7 f.: „Wenn vergossenes Blut zum Himmel schreit, so schliefsen wir, dafs die der ruaḫ beraubten Seelen noch bis zu einem gewissen Grade fungieren.“ Als weitere Belege für diese Vorstellung führt Schwally Hen. IX, 10, Apoc. VI, 9 an. Er hätte auch Hiob XXIV, 12 nennen können: Aus den Städten her ächzen Sterbende,[1] und נֶפֶשׁ־חֲלָלִים schreit um Rache. Unter נפש ist hier ohne Zweifel das vergossene Blut zu verstehen. Über חֲלָלִים wird später zu sprechen sein. Jedenfalls sind gewaltsam getötete Menschen damit gemeint. Die ganze Vorstellung ist keineswegs den Israeliten eigentümlich. Sie liegt der über die ganze Welt verbreiteten uralten Institution der Blutrache[2] zu Grunde;[3] Gen. IV, 14 ff. sprechen das ausdrücklich aus. Die Vorstellung

---

1) Lies מֵתִים für מְתִים, s. Kautzsch u. Budde z. St.

2) Vgl. die Arbeiten von A. H. Post, u. a. Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens, Oldenburg 1878, S. 172 ff., oder Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts, Oldenburg 1872, p. 51 f.

3) Wer das beachtet, kann nie auf den seltsamen Gedanken kommen, das Blut schreie um Rache wider den, der versäumt habe, es zu bedecken, Schwally p. 53, und ihm nach Frey p. 201. Wir kommen bei der Bestattung hierauf zurück.

zwingt aber nicht, über den bisher ermittelten Kreis von Gedanken über die nepheš hinauszugehen und ihr eine selbständige Existenz nach dem Tode zuzuschreiben. Die Vorstellung von einer „der ruaḫ beraubten nepheš" ist überhaupt unvollziehbar für den Hebräer Das Schreien der nepheš hört nämlich auf, sowie das Blut nicht mehr fliefst,[1] wenn es nämlich entweder in den Erdboden eingesickert oder mit Erde bedeckt ist. Dies wird klärlich bewiesen durch den Klageruf Hiobs XVI, 18: O Erde, bedecke nicht mein Blut, und mein Klageruf finde keine Ruhestatt, d. h. er möge nicht zur Ruhe kommen. Beides hängt zusammen: damit Hiobs Klagegeschrei dauernd hörbar sei, soll die Erde sein Blut nicht bedecken. Nach Gen. XXXVII, 26 aber würden Josephs Brüder keinerlei Unannehmlichkeiten von der Ermordung ihres Bruders haben, wenn sie sein Blut bedeckten.[2] Denn dann ruft das Blut, d. h. die nepheš nicht um Rache für den Mord. Aber das Blut wird auch dann „bedeckt", wenn es einfach in den Boden einsickert. Denn nach Ez. XXIV, 7 ist das von Jerusalem, der Stadt der Blutschuld vergossene Blut noch mitten in ihr, weil sie es auf den kahlen Felsen hat laufen lassen, statt auf lockere Erde, um es zu bedecken. Endlich verheifst Jes. XXVI, 21, die Erde solle am Gerichtstage das Blut enthüllen, das sie eingesogen hat, und solle die Ermordeten nicht länger bedecken. Dieser Glaube schliefst also keineswegs den Gedanken einer Fortdauer der nepheš nach dem Tode ein, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Er besagt nur, dafs, solange noch etwas Blut fliefst, auch noch etwas Leben in dem Blute ist, das aber aufhört, wenn das Blut durch Bedeckung mit Erde oder durch Einsickern verschwunden ist.[3]

---

1) Umgekehrt hebt nach altem germanischen Glauben das Blut wieder an, aus der Wunde zu fliefsen, wenn der Mörder an die Leiche seines Opfers herantritt. Die Scene ist bekannt, nach der Hagen von Kriemhild an diesem Zeichen als Mörder Siegfrieds erkannt wird.

2) Vgl. Dillmann z. St. Doch ist die Verheimlichung des Mordes nicht so wichtig, wie das, dafs kein Anlafs zur Blutrache gegeben wird.

3) Daraus erklärt sich dann ohne weiteres die Entstehung des vielfach nachweisbaren Glaubens, dafs die Blutspuren von einem ungesühnten oder unsühnbaren Morde unauslöschlich seien, und die Entstehung von Sagen, die sich an unaustilgbare dunkle Flecke heften.

So werden denn auch in den genannten Stellen nepheš und Blut fast identifiziert. Und endlich bezieht sich der Glaube nur auf wirklich vergossenes Blut, nicht auf jeden Todesfall.

So hält also keiner von den Beweisgründen, die für eine Fortdauer der nepheš nach dem Tode zu sprechen scheinen, einer eindringenden Prüfung stand. Es bleibt bei dem Resultat, das wir Ende des vorigen Abschnittes aus dem Begriffe der nepheš gefolgert hatten. Wie der Leib zerfällt, den die ruaḫ verlassen hat, so hört auch die nepheš, das Leben, ganz natürlich mit dem Tode auf. Es müfste also nach altisraelitischem Glauben völlig aus sein mit dem Menschen, wenn er gestorben ist.[1] Und doch, wie jeder weifs, stellt sich der Israelit drunten in der Tiefe ein weites Schattenreich voll Finsternis und grauenvoller Öde vor, die Scheol, die ein Versammlungshaus ist für alles Lebende, Hiob XXX, 23.[2] Dort hausen die rephaîm, die „Schwachen, Schlaffen“, Schattenbilder und Schemen verstorbener Menschen, deren Abbilder sie sind, deren Dasein sie also gewissermafsen fortsetzen. Diese rephaîm haben keine Leiber, auch keine Seele. Sie sind auch nicht etwa die נפשות der Menschen, die zur Scheol hinabgefahren sind.[3] Es ist überhaupt kein Teil des lebenden Menschen, der nach dem Tode der Scheol verfallen wäre. Was zum lebendigen Menschen gehörte, ist alles durch den Tod vernichtet. Aber es scheint, dafs für den naiven Menschen die Vorstellung eines völligen Aufhörens der Existenz unvollziehbar ist. Die Phantasie eines Naturvolkes kann nicht anders, als dem Zustande der Auflösung durch den Tod und dem Nichtmehrsein konkret persönliche Züge zu verleihen. So bleibt also auch im Tode jeder für sich der, der er war. Und zwar scheint es, dafs man den Schatten das Bild des Verstorbenen lieh, wie er einst auf Erden wandelte;[4] der Tote existiert

---

1) Dieselbe Vorstellung bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III¹, 164; Jacobs, Studien in arabischen Dichtern, III, 13. Vgl. Rohde, Psyche, p. 43, über den homerischen Glauben.

2) Vgl. hierüber auch Smend, Rel.-Gesch.², p. 152, 477 ff.

3) Darin besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Alten Testament und dem späteren Judentum. S. dessen Vorstellungen bei Weber, Jüdische Theologie, p. 337 f.

4) 1. Sa. XXVIII, 14.

drunten in der Gestalt, in der er gelebt hat. Genauer noch vielleicht, so wie er starb. Der Anblick des Schattens gleicht dem der Leiche des Verstorbenen, Gen. XXXVII, 35, XLII, 38; 1. Rg. II, 5 ff. wenn man so die offenbar sprichwörtlichen Redensarten deuten darf, daſs man das graue Haar eines Menschen mit Blut oder mit Kummer in die Unterwelt hinabschickt. Jedenfalls erkennen die rephaîm einander am Aussehen, Jes. XIV, 10. Auch der Rang, den die Menschen bei ihren Lebzeiten eingenommen haben, wird bisweilen auf ihr Abbild in der Scheol übertragen, Jes. XIV, 9; Ez. XXXII, 18 ff. So entsteht der Schein, als seien es noch wirkliche Wesen, die da drunten im Schattenreiche hausen. Aber es ist bloſser Schein; die rephaîm sind nur Schatten, ein wesenloses Nichts. In mannigfachen Variationen hört man dies Thema durch, wo vom Zustande in der Scheol die Rede ist. So giebt es denn auch keine Rückkehr für die, die einmal zur Scheol hinabgefahren sind. Diese ist ein ewiges Haus, Qoh. XII, 5, aus dem es keine Rettung giebt. Auch der Preis Jahwes hat drunten ein Ende.[1] So ist es ein höchst trübseliges Dasein, das den Menschen nach dem Tode erwartet, und den Lebenden graut davor (Hiob und viele Pss.).

Offenbar sind nun solche Vorstellungen das Gegenteil von einem Glauben an übermenschliche Macht der abgeschiedenen Geister. Aber merkwürdig, daſs sie gerade mit dem animistischen Seelenglauben der Naturvölker Afrikas, Amerikas, Australiens fast völlig übereinstimmen. Ich erinnere an die Tylorsche Definition dieses Glaubens. So verschieden dieser von der nepheš-Vorstellung war, so auffallend ähnelt er der Vorstellung von den rephaîm. Es wäre leicht, nach Tylors Vorbilde an dieser Vorstellung

---

1) Dagegen ist es nicht richtig, wenn behauptet wird (Schwally p. 66), auch Jahwe vermöge nichts in der Unterwelt, vgl. dagegen Amos IX, 2; Jes. VII, 11; 1. Sa. II, 6, wenn letztere Stelle auch jung ist. Aber sehr spät erst wagen sich einzelne zu der Hoffnung zu erheben, daſs Jahwe einmal die Frommen vor der Grube bewahren werde, Ps. XVI, 10. So mächtig ist die Überzeugung von der vernichtenden Macht des Todes und der Gewalt der Scheol, daſs der Auferstehungsglaube nicht an die Scheol, sondern an das Grab anknüpft, in dem die Gebeine ruhen. Die Scheol wird umgebildet zur Hölle.

nachzuweisen, wie sie kaum ihre Entstehung aus solchen Traumerscheinungen verleugnen könne, in denen die Toten dem Lebenden so erschienen, wie diese sie zuletzt gesehen hatten. Auch für den Wilden ist die Seele ein Abbild der ganzen Persönlichkeit, und andererseits bietet die Vorstellung vom Scheol-Dasein eine genaue Parallele zur Continuation-theory. Nur der Unterschied findet statt, dafs dem Wilden das Schattenbild auch als die Seele des lebenden Menschen gilt, während bei den Israeliten die Vorstellungen vom Menschen und vom Zustande nach dem Tode auseinanderklaffen.[1] Es wäre verführerisch, diesen Gegensatz darauf zurückzuführen, dafs die Vorstellungen von nepheš und ruaḫ später ausgebildet worden seien und den ursprünglich animistischen Seelenglauben verdrängt hätten, wobei dann die ehemaligen „Seelen" zu rephaîm herabgedrückt worden wären. Es würde nicht schwer fallen, einen solchen Vorgang durch die Erwägung zu stützen, dafs die Vorstellungen von nepheš und ruaḫ entwicklungsfähiger seien als der animistische Seelenglaube, daher dieser der Übermacht habe weichen müssen und sich nur auf seinem ureigensten Gebiet, als Gespensterglaube, habe behaupten können. Indessen solche Konstruktionen haben immer etwas Mifsliches; und in unserem Falle haben wir nepheš und ruaḫ ja schon als Gebilde primitiver, urwüchsig naiver Volksvorstellungen kennen gelernt. Sie sind nur aus anderen Wurzeln erwachsen als die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. In einer naiven Phantasie können aber die disparatesten Vorstellungen und Gedankengebilde nebeneinander entstehen und sich behaupten, ohne dafs ein Widerspruch zwischen ihnen empfunden würde.

Aber nicht nur die Vorstellung von den rephaîm, sondern auch die von einem Reiche der Toten und Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen ist nicht spezifisch israelitisch, sondern sie findet sich im Volksglauben fast aller höheren und niederen Rassen der Menschheit.[2] Wir kennen den Orcus der Römer, die Hel der

---

1) Das letztere scheint auch bei den Indern der Fall gewesen zu sein, wenn man aus Oldenberg, Religion des Veda, p. 529 f., soviel schliefsen darf.

2) Ad. Bastian, Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, Berlin 1893. Leider ist die Schrift ihres abstrusen Stiles wegen kaum

nordischen Völker; vor allem gleicht der von den εἴδωλα καμόντων bevölkerte Hades der Griechen[1] fast genau der hebräischen Scheol. Ebenso haben die alten Kulturvölker des Ostens,[2] die Ägypter, die Mexikaner und Peruaner,[3] die Finnen[4] und noch viele andere Völker die Vorstellungen von einer Unterwelt, die alle Toten beherbergt. Man denkt sich dies Totenland an sehr verschiedenen Orten: jenseits des Meeres im fernen Westen, wo die Sonne untergeht, auf entlegenen Inseln, im Innern grofser Gebirge oder in den undurchdringlichen Dickichten der Wälder, im Himmel, aber am meisten doch in den Tiefen der Erde. Kein Zweifel, dafs die hebräische Scheolvorstellung demselben Mutterboden urwüchsigen Volksglaubens entsprofst ist, wie der Unterweltsglaube der anderen Völker der Erde. Merkwürdig nur, dafs gerade diese, den animistischen Vorstellungen innig verwandten Ideen, wie uns ihre Betrachtung gelehrt hat, den Gedanken einer übermenschlichen Macht und Würde der Toten geradezu ausschliefsen.

Aber, sagt man uns, auch dieser Gedanke ist einst bei den Israeliten lebendig gewesen. Erst die Einwirkung des Jahwismus hat die Toten in allmählichem Kampfe zu der Wesenlosigkeit und Scheinexistenz herabgedrückt, in der eine spätere Zeit sie vegetieren läfst.[5] Und der Scheolvorstellung, deren sich der Jahwismus in diesem Kampfe als Waffe bedient, geht ein älterer Glaube voraus, nach dem die Seele bei dem begrabenen Leichnam oder in der Nähe seiner Ruhestätte haust und jederzeit in den lebendigsten Verkehr mit den zurückgebliebenen Angehörigen treten kann. Erst nach und nach hat sich aus der Sitte, die Toten in gemeinsamen Gräbern zu bestatten, damit ihre

---

lesbar. Aufserdem vergl. Tylor II, 44 ff.; Spencer I, 219 ff.; Réville, Histoire des religions passim; F. Max Müller, Anthr. Rel., 296 ff.

1) Rohde, Psyche, 35 ff.

2) A. Jeremias, Die babylonisch-assyr. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1887.

3) J. G. Müller, Gesch. der amerikan. Urreligionen, 402 ff., 504 f., 658 ff.; Réville II, 373 u. ö.

4) „Tuonela“, Réville I_2, 204 ff.

5) Stade I, 425.

Geister beisammen wohnen möchten, die Vorstellung von einem gemeinsamen Aufenthaltsort aller Seelen herausgebildet.[1]

Um mit dem letztgenannten Punkte zu beginnen, so mag allerdings die Lokalisierung der Scheol tief unten in der Erde auf die Sitte zurückzuführen sein, daſs man die Leichen der Verstorbenen in Höhlen beisetzte oder sie begrub.[2] Es hat auch etwas Bestechendes, die Vorstellung von einem Totenreich überhaupt aus einer „mythologisierenden Vereinigung" der einzelnen Gräber abzuleiten. Aber genau genommen verschwindet das Recht zu einer solchen Konstruktion, weil wir nicht ohne weiteres zu einem Nacheinander machen dürfen, was in Ethnologie und Geschichte nur nebeneinander begegnet. Stade meint,[3] die Redensart „zu seinen Vätern versammelt werden" sei nur als Euphemismus für das Begrabenwerden im Familiengrabe zu begreifen. Dem steht entgegen: 1. Die Redensart wird nie vom Begrabenwerden gebraucht, was Stade selbst zugesteht. 2. Der Besitz eines Familiengrabes kann, namentlich in der alten Zeit, nicht allgemein gewesen sein. 3. Er ist nur unter fest angesiedelten Stämmen möglich. 4. Die Redensart ist direkt aus dem Glauben an eine gemeinsame Behausung aller Toten abzuleiten, in der das Leben der Oberwelt mit gewissen Einschränkungen fortgesetzt wird. Unter den „Vätern" sind im Hebräischen auch niemals bloſs die direkten Vorfahren zu verstehen. So ist mit Schwally (p. 62) und Frey (218 f.) die Stadesche Erklärung abzulehnen.[4] Was nun den Widerspruch anlangt, daſs manche Völker ein Totenreich annehmen, in dem alle Verstorbenen ihren Platz haben, und zugleich doch ihre Seele im Grabe wohnen lassen, so empfindet der einfache Mensch auf einer niederen Kulturstufe diesen Widerspruch gar nicht.[5] In seiner ungeklärten Vorstellungswelt haben die mannigfaltigsten und einander widersprechendsten Bilder ruhig und friedlich nebeneinander Platz. Vertragen sich doch selbst bei hochstehenden Völkern sonderbar ungereimte Vorstellungen sehr gut miteinander,

1) Stade I, 420 ff.; Smend, Religionsgeschichte ², 152.
2) Stade I, 420, Anm. 3.
3) I, 421.
4) Vgl. auch André p. 17 Note 1.
5) Gegen Frey p. 212 f.

wenn es sich um unsichtbare oder übersinnliche Dinge handelt, bis zu denen keine menschliche Erfahrung reicht.[1]

Freilich könnte man die Parallele zwischen hebräischen und griechischen Unterweltsvorstellungen als Stütze für die Behauptung verwerten, daſs erst die Jahwereligion die Züge von Kraft- und Wesenlosigkeit der Toten in die Scheolvorstellung hineingezeichnet habe, mit denen diese im Alten Testament ausgestattet ist.[2] Denn nach Erwin Rohde ist auch in den griechischen Glauben an die Fortdauer nach dem Tode erst dadurch ein Zwiespalt hinein gekommen, daſs das homerische, rationalistisch gesinnte Zeitalter den uralten Glauben an göttliche Macht und Kraft der Totengeister verwarf und durch die aufgeklärte Vorstellung von der völligen Nichtigkeit ihrer Existenz im Hades ersetzte, daſs dann aber dank dem Einfluſs der homerischen Gedichte auf das Denken und Empfinden des Griechenvolkes der homerische Hades in der Vorstellungswelt des Volkes haften blieb, als der alte Glaube längst zurückgekehrt war.[3] Man könnte nun versucht sein, der Jahwereligion dieselbe Wirkung zuzuschreiben, wie sie für die homerische Religion in Anspruch genommen werden muſs.[4] Dann wäre es eigentlich die Jahwereligion, die die Vorstellung von einem schattenhaften Dasein in der Scheol geschaffen hätte. Indessen eine Wahrnehmung macht diese Annahme unhaltbar: der jahwistische Glaube hat selbst einen Kampf gegen die Scheolvorstellung geführt. Nichts ist für den Glauben an Jahwe eine schwerere Prüfung gewesen, als die trostlose Gewiſsheit, daſs es nach dem kurzen, mühseligen Leben ein Ende mit dem Menschen habe. Darum giebt der populäre Glaube den Frommen ein hohes Alter, und läſst die Gottlosen plötzlich,

---

1) So z. B. Hadesvorstellung und Seelenkult im späteren Griechentum. Rhode, Psyche, p. 654ff. Die Griechen und Römer statteten die Gräber als Wohnungen für den abgeschiedenen Geist aus, obgleich sie wuſsten, daſs er seinen Platz im Hades habe, Marquardt-Mommsen, VII², 365f.

2) Ähnlich André, p. 10f.

3) Rohde, Psyche, 9—44, 654 ff. Nach p. 35 ist die Hades-Idee sogar eine Konzeption des Dichters selbst.

4) Daſs in der homerischen Religion die nach dem Seelenkult hinneigende Seite des Volksglaubens unterdrückt ist, unterliegt keinem Zweifel; vgl. z. B. Denecken, Art. „Heros“ in Roschers Mythol. Lexikon I, Sp. 2457 ff., der hierin eine Eigentümlichkeit des ionischen Stammes sieht.

mitten in ihrer Vollkraft, dahingerafft werden. Nachdem aber dieser Glaube als haltlos erkannt ist, empfindet man überall gerade da, wo individuelle Frömmigkeit in Israel und später im Judentum ihr Haupt erhebt, einen schweren Druck, den die hoffnungslose Zukunftserwartung ausübt. Durch das ganze Hiobbuch geht unausgesprochen und doch wohlverständlich der Protest dagegen, dafs der Tod nur Vernichtung bringen soll und keine Lösung der Rätsel des Lebens. Diejenigen Stellen des Alten Testaments, besonders der Psalmen, die seit den ältesten Zeiten den Exegeten die schwersten Probleme gestellt haben, sind eben die, in denen der Glaube versucht, die Riegel der Scheol zu sprengen. Eine Vorstellung aber, die den vitalen Interessen des Jahweglaubens so diametral entgegengesetzt ist, kann nicht gleichzeitig mit dem Anwachsen seiner Macht und seines Einflusses auf die Gemüter in Aufnahme gekommen, geschweige denn von ihm befördert worden sein. Der Jahwismus fand die Scheolvorstellung in Israel vor als ein Stück uralten Volksglaubens, dem er keine andere Anschauung über die Zukunft entgegenzustellen hatte, wenigstens soweit der Einzelne in Betracht kommt. Darum hat er sie auch nicht zu überwinden vermocht.

Eine andere Frage ist die, ob auch schon ein Nomadenvolk, wie Israel es vor der Einwanderung in Palästina war, Vorstellungen gebildet haben könne wie die, mit denen alttestamentliche Stellen die Scheol ausstatten: ein gewaltiger unterirdischer Raum, wie ein Palast, mit mehreren Stockwerken, verschlossen durch Thore, die mit unzerbrechlichen Riegeln verwahrt werden.[1] Solche Schilderungen entwerfen Jes. XIV, Ez. XXXII, Hiob an verschiedenen Stellen von der Scheol, und ähnlich dachten sich die Babylonier den Aufenthalt der Toten.[2] Sie konnten an die Muster der gewaltigen Palastbauten anknüpfen, die sie vor sich sahen; die Israeliten aber kannten dergleichen nicht. Die Möglichkeit, dafs sich die Israeliten ihre Scheol nach babylonischen Vorbildern ausgemalt haben, ist nicht zu bestreiten. Wahrscheinlich haben sie

1) Die nomadisierenden Araber scheinen überhaupt keine Unterweltsvorstellung ausgebildet zu haben.

2) A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode.

sie in Palästina kennen gelernt.[1] Aber Ansätze zu einer Unterweltsvorstellung mögen sie mitgebracht haben. Leider ist ja aus dem Worte שׁאול selbst nichts Sicheres zu entnehmen.

Wir haben also allen Grund, die alttestamentlichen Vorstellungen vom Scheoldasein für alte Bestandteile des israelitischen Volksglaubens auf dem Boden Palästinas zu halten. Denn es läfst sich kein Motiv ausfindig machen, das grofse Veränderungen darin hervorgebracht haben könnte. Ein solches liegt bei der griechischen Hadesvorstellung in dem Aufkommen der Feuerbestattung in der homerischen Zeit.[2] Diese Sitte geht aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden, mit einer Abschwächung des Geisterglaubens Hand in Hand. In Israel aber ist, wie Frey p. 213 richtig hervorgehoben hat, niemals, so viel wir wissen, Leichenverbrennung üblich gewesen.

Nun geht aber bei den Griechen wie bei vielen anderen Völkern die Vorstellung von einer Welt der Toten zusammen mit dem Glauben, dafs die Seele im Grabe oder in der Nähe des Grabes fortlebe, und dafs sie mit den überlebenden Menschen in Beziehung treten könne.[3] Ist ein ähnlicher Glaube auch bei den Israeliten nachweisbar? Reichhaltige Nachrichten darüber besitzen wir aus dem nachbiblischen Judentum.[4] Der Tod besteht auch nach den Zeugnissen dieser Periode darin, dafs die Seele aus dem Leibe herausgeht, was für sie qualvoll und schmerzlich ist. Aber die nepheš geht nicht zu Grunde. Denn bis zum 30. Tage nach dem Tode — dieser Termin hat in den Trauergebräuchen fast auf der ganzen Welt eine Bedeutung — soll man nach Jer. Moëd Q. III, 5 die Haschkaba für einen Verstorbenen anstellen, um seiner unruhig

---

1) Zimmern, ZDPV XIII, 1891, p. 133—147; Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 154f.

2) Rohde l. c.

3) Tylor II, 26f.; Rohde 222ff.

4) A. Wünsche, JprTh. VI, 1880, 371 ff.; Weber, Jüdische Theologie, 1897, 337ff.; Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judentum, Monatsschr. f. Gesch. u. W. d. Jud. X, Breslau 1861, p. 345—355, 376—394; Israël Levi, Si les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas, Revue des études Juives XXVI, 1893, p. 68—74; Dalman, Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung in „Saat auf Hoffnung“ XXVII, Leipzig 1890, p. 169ff., 217ff.

umherirrenden Seele (נפש) Beruhigung und Erleichterung zu verschaffen; denn erst am 30. Tage erlangt die Seele einen definitiven Wohnort. Ebenso beansprucht der erste Jahrestag des Todes eine besondere Bedeutung. Bis zu diesem Tage irren nach Tanchuma Wajjikra 8 bei Weber l. c. S. 338 die Seelen der Gottlosen in der ganzen Welt umher und finden keine Stätte für ihren Fuſs. „Was thut sie (die Seele)? Sie geht und kommt wieder, immer um das Grab herum, und es ist ihr hart, den Leib zu sehen, der begraben ist und den die Würmer verzehren." Die Seelen der Gerechten dagegen ruhen unter dem Throne Gottes, doch auch nicht, ohne von Zeit zu Zeit herabzusteigen, Schabb. 152[b] bei Weber ibid. „Nach Beresch. rabba c. 100 hält sich die Seele nur noch drei Tage lang am Grabe auf, in der Meinung, sie kehre wieder zum Leibe zurück."[1] Wahrscheinlich liegt hier parsistischer Einfluſs vor.[1] Andere Traktate lassen alle Toten erst zur Scheol hinabsteigen, auch die Gerechten. Das hindert jedoch, wie man sieht, nicht, einen Verkehr der abgeschiedenen Seele mit dem toten Leibe anzunehmen.[2] — Aber die Toten können auch mit den Überlebenden noch in Beziehung treten. Sie wissen, was auf der Oberwelt vorgeht, ja, der Verstorbene hört das ihm in der Leichenrede gespendete Lob gleichsam im Halbschlafe.[3] Dann hatte also noch gar keine Trennung der Seele vom Leibe stattgefunden.[4] Diese war mit im Sarge eingeschlossen, wenn man ihn hinaustrug. Andererseits fanden rabbinische Diskussionen über die Frage statt, ob sich die Toten um das Schicksal der Überlebenden zu kümmern vermögen. Offenbar brachte man dieser Frage das gröſste Interesse entgegen.[5] Levi vergleicht mit Recht die übereinstimmenden Erzählungen in Augustins Schrift „De cura gerenda pro mortuis", durch die bewiesen werden soll, daſs eine Beziehung zwischen diesseits und jenseits nicht auſserhalb des Bereichs der Möglichkeiten liege.[6]

---

1) Dazu ist die Vorstellung des Avesta zu vergleichen, wonach die Seele in den drei ersten Nächten nach dem Tode in der Nähe des Hauptes der Leiche weilt; Hübschmann, JprTh. V, p. 212ff., 217, 220.

2) Siehe auch Perles l. c. p. 345f. Note 2.

3) Perles l. c. p. 383; vgl. auch Wünsche p. 375ff.

4) Ähnliches bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III, p. 163f.

5) Levi l. c.; Wünsche l. c.

6) Vgl. Weber, p. 339 Note 3.

Andere Rabbinen freilich hielten die Trennung zwischen Seele und Leib im Tode für definitiv. „Am Todestage trennen sich zwei Welten; diese hört auf und jene tritt ein.“ (Wünsche l. c.). So sehen wir, dafs das spätere Judentum an ein Umgehen der Toten und an Geisterspuk geglaubt hat, wie nur je ein Volk alter oder neuerer Zeit. Oort[1] erklärt nun: In Wirklichkeit haben die Israeliten wie alle alten Völker an ein Fortleben der Toten geglaubt. Was wir schon 2. Macc. XII, 43 ff. von Glauben an ein zukünftiges Leben finden, ist nichts anderes als die alten Volksvorstellungen, die die Juden mit den Heiden gemein hatten. Aber mit einer solchen Zurückdatierung späterer jüdischer Theologumene mufs man vorsichtig sein, mögen gleichartige Vorstellungen auch sonst über die ganze Welt verbreitet sein. Jedenfalls kann darin niemals ein zwingendes Kriterium erblickt werden, wenn die betreffende Vorstellung nachweisbar alten alttestamentlichen Ideen widerspricht. Nicht blofs der Parsismus ist auf das Judentum von Einflufs gewesen, sondern auch Anschauungen und Kultussitten anderer heidnischer oder christlicher Völker haben auf seinen Ideenkreis gewirkt, und es hat sich solchen fremden Einwirkungen gegenüber merkwürdig empfänglich gezeigt. Aber dadurch sind die alten Gedanken vielfach verändert worden; so z. B. die nepheš-Vorstellung[2], worauf ich oben hingewiesen habe. Was wir also als Glaube des Judentums finden, braucht darum noch nicht israelitischer Glaube zu sein, es sei so altertümlich und primitiv wie möglich. Wenn wir sicher gehen wollen, so können wir nur durch stete Vergleichung mit dem Alten Testament die späteren jüdischen Vorstellungen zur Erkenntnis der älteren verwerten.

Im Alten Testament findet sich nun ausschliefslich eine[3] Stelle, aus der auf den Glauben geschlossen werden kann, dafs der Tote im Grabe weile. Dies ist Jer. XXXI, 15: „Horch, in Rama wird Klage laut, bitterliches Weinen; Rahel beweint ihre Kinder, will sich nicht trösten lassen, dafs sie nicht mehr sind.“ In Rama

1) ThT. XV, p. 360, 362.

2) Weber p. 337 f.

3) Zu Hiob XXI, 32, das von Schwally, p. 53, falsch so erklärt wird; s. Budde, p. 122. Schwallys Auffassung läfst die Schilderung unabgeschlossen.

wurde nach damaliger Tradition Rahels Grab gezeigt; dies ist anzuerkennen.[1] Darum ist Rahel nicht Personifikation der Einheit der von ihr hergeleiteten Stämme (Hitzig), sondern die Stammmutter selbst, die von ihrem Grabe aus an dem traurigen Schicksal ihrer Kinder teilnimmt.[2] Es mag sein, dafs Jeremias hier an den allgemeinen Volksglauben anknüpft. Andererseits ist Rahel doch nicht eine Sterbliche gewöhnlichen Schlages, sondern die Stammmutter von drei Stämmen und eine Gestalt aus ferner Vergangenheit. So ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dafs wir es in dem Verse nur mit einem Gebilde hochgesteigerter dichterischer Phantasie zu thun haben.[3] Es bleibt also mindestens zweifelhaft, ob im Glauben des alten Israel neben den Scheolvorstellungen auch die Annahme bestanden hat, dafs sich die Schatten der Verstorbenen zeitweilig auch beim Grabe aufhalten. Die Möglichkeit soll darum nicht geleugnet werden. Jedenfalls aber besitzen wir nicht das Recht, die letztere Vorstellung in einen Gegensatz zu dem Unterweltsgedanken zu bringen und sie so als Beweis für eine höhere Auffassung von der Macht der Toten zu verwerten.

So bleibt also die Thatsache bestehen, dafs weder die anthropologischen Vorstellungen des alten Israel noch seine Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, so primitiver Art sie sind, so nahe sie sich mit dem animistischen Glauben berühren, Reste einer höheren Schätzung oder gar Verehrung der Toten zeigen. Soweit wir sie zurückverfolgen können, überall dieselbe Resignation gegenüber dem Tode, die gleiche Schattenhaftigkeit und Nichtigkeit der Totengeister. Wenn wir nun diese Erscheinung konstatieren uud doch zugleich beobachten können, dafs die Vorstellungen der alten Hebräer durchaus auf der Stufe animistischer Anschauungen gestanden haben, so bestätigt das die in der Einleitung ausgesprochene Ansicht, dafs das Vorkommen animistischer Anschauungen kein untrüglicher Be-

---

1) Noch von Mühlau in Riehms HWB[2] bestritten. S. übrigens die Kommentare z. St. und 1. Sa. X, 2.

2) Vgl. Jer. XL, 1. Die Gefangenen werden von Rama aus abgeführt.

3) Wie wenn wir Bismarck noch im Grabe an dem Ergehen des deutschen Volkes teilnehmend denken würden. Das wäre auch kein Gespensterglaube, wenigstens heute nicht mehr.

weis für das Vorhandensein von Totenkult, von animistischer Religion sein kann.

Freilich, die Anschauungen und Vorstellungen eines Volkes wechseln schnell. Wir können auch gar nicht die Erwartung hegen, dafs uns alle Vorstellungen der Hebräer bekannt seien, selbst aus den Zeiten, aus denen die meisten der überlieferten Schriften stammen. Beständiger aber als Anschauungen und Vorstellungen sind Sitten und Institutionen. Längst vergangene Perioden der Religions- und Kulturgeschichte sind uns manchmal noch dadurch erkennbar, dafs sie uns Gebräuche hinterlassen haben, aus denen wir auf ihren Charakter schliefsen können. So ist es denn nur natürlich, dafs man auch die einst lebendige Totenverehrung der Israeliten aus Bräuchen nachzuweisen versucht hat, die sich in spätere Zeiten hinübergerettet haben, während die Vorstellungen, denen sie ihre Entstehung verdankten, immer mehr in Vergessenheit gerieten. Mit ihnen haben wir uns in dem zweiten Teile dieser Arbeit auseinanderzusetzen. Es sind zunächst die Gebräuche, die mit dem Todesfall zusammenhängen: Trauer- und Bestattungsgebräuche. Daran schliefst sich die Fortsetzung der Sorge um den Toten in Totenopfern und endlich die Totenbeschwörung als das angeblich sicherste Zeichen eines Totenkultus.

Diese Arbeit wird vollständig im Verlage von Max Niemeyer in Halle a. S. erscheinen.

Lebenslauf.

Ich Carl Grüneisen, evangelischer Konfession, bin geboren am 22. Februar 1871 im Diakonissenhause zu Halle a. S. als Sohn des damaligen Anstaltsgeistlichen, jetzigen Diakonus an der Marienkirche zu Halle Eduard Grüneisen und seiner Ehefrau Elisabeth geb. Dryander. Nachdem ich drei Jahre Privatunterricht genossen hatte, besuchte ich seit Michaelis 1879 die Vorschule und von Ostern 1880 ab das Stadt-Gymnasium zu Halle, das ich Ostern 1889 mit dem Zeugnis der Reife verliefs. Darauf studierte ich in Halle, Tübingen, Berlin und zuletzt wieder in Halle 8 Semester Theologie und bestand 1893 mein erstes theologisches Examen. Nachdem ich Oktober 1893—94 gedient hatte, nahm ich eine Hauslehrerstelle bei Herrn A. v. Siemens in Berlin an, von wo aus ich im Januar 1896 das zweite theologische Examen in Magdeburg bestand. Vom Oktober 1896 ab studierte ich als Stipendiat der Wormser Luther-Denkmals-Stiftung noch je ein Semester in Berlin und Halle, dann trat ich am 1. Oktober 1897 in das Königl. Dom-Kandidaten-Stift zu Berlin ein, in dem ich zuerst als Stipendiat, seit 1. Oktober 1898 nur der Vorbereitung auf die Licentiaten-Prüfung lebend, bis Ende Mai dieses Jahres verweilte. Allen meinen verehrten Lehrern, den Herren DDr. Beyschlag, Eichhorn, B. Erdmann, A. Fischer, Haupt, Haym, Hering, Kähler, Kautzsch, Köstlin, Loofs, Reischle und Uphues in Halle, Holtzinger, Kübel, v. Sigwart, v. Weizsäcker in Tübingen, Ernst Curtius, v. d. Goltz, Herman Grimm, Gunkel, Harnack, Kaftan, Nic. Müller, Paulsen und Schlatter in Berlin, spreche ich auch hier, den Vollendeten in treuem Gedächtnis, den Lebenden in herzlicher Verehrung für die mannigfaltigste Förderung, die ich von ihnen genossen, meinen wärmsten Dank aus.

Thesen.

1. Die animistischen Formen des vorprophetischen Jahwismus sind die Kennzeichen einer notwendigen Durchgangsstufe und nicht einer Verfälschung dieser Religion.

2. Die Überlieferung des alttestamentlichen hebräischen Textes ist ein entscheidender Zeuge wider jeden Versuch, eine hebräische Metrik zu konstruieren.

3. In Jes. LIII ist die Deutung des Knechtes Jahwes auf das Volk Israel jeder individuellen Deutung vorzuziehen.

4. Die Varianten des westlichen Textes der Acta sind aufser für die Textgeschichte wertlos und enthalten keine ursprünglichen Überlieferungen.

5. Der erste Petrusbrief citiert das Alte Testament nach den LXX, ohne den hebräischen Text zu kennen, und dieser Umstand ist der Authentie des Briefes ungünstig.

6. Der Ausdruck „Menschensohn“ als Selbstbezeichnung im Munde Jesu bei den Synoptikern ist nur unter der Voraussetzung zu erklären, dafs ihn Jesus selbst so gebraucht hat.

7. Die Forschung zur Geschichte der neueren Zeit fordert von dem Historiker vor allem negative, die zur Geschichte des Altertums positive Quellenkritik.

8. Jede epochemachende religiöse Bewegung in der Geschichte des Christentums führt, in der Absicht, auf das ursprüngliche Evangelium zurückzugehen, thatsächlich eine neue Auffassung desselben ein.

9. Die normative Geltung der Heiligen Schrift beruht im letzten Grunde auf ihrer geschichtlichen Stellung.

10. Jede nicht symbolische Auffassung der Sakramente läuft Gefahr, ihnen eine magische Wirkung zuzuschreiben und damit unevangelisch zu werden.

11. Die Unterweisung im Katechismus sollte dem kirchlichen Unterricht vorbehalten bleiben und dabei der kleine Katechismus Luthers nicht als Lehrmittel, sondern als Bekenntnisschrift verwertet werden.

12. Die Anordnung der Kanzel über dem Altar im evangelischen Kirchenbau ist aus praktischen Gründen empfehlenswert und hat keinerlei dogmatische Bedenken gegen sich.





